This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

583.7

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Der
Lehrbegriff des Hebräerbriefes

dargestellt

und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen

von

Lic. **Eduard Karl Aug. Riehm,**
Privatdocent in Heidelberg.

Zweite Hälfte.

Ludwigsburg.
Druck und Verlag von **Ferd. Riehm.**
1859.

Inhalt

der zweiten Hälfte.

Dritter Haupttheil. Die Veranſtaltungen Gottes, durch welche das neuteſt. Bundesvolk zur τελείωσις gelangt . . . . . S. 425—670

§. 51. Einleitende Bemerkungen . S. 425

Erſter Abſchnitt. Chriſtus der neuteſt. Hoheprieſter . . . . S. 431—488

§. 52. Die altteſt. Prieſter und Hoheprieſter . . . . S. 431

§. 53. Chriſtus als ἀρχιερεύς . S. 439

§. 54. Chriſtus ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ . . S. 449

§. 55. Chriſtus der ſündloſe und zur Rechten Gottes ſitzende Hoheprieſter . . . . S. 460

§. 56. Wann iſt Chriſtus Hoheprieſter geworden? . . S. 466

§. 57. Die Stellung der Lehre vom Hoheprieſterthume Chriſti in dem Ganzen des Lehrbegriffs S. 481

Zweiter Abſchnitt. Die hoheprieſterliche Wirkſamkeit Chriſti . . S. 488—622

Erſtes Capitel. Die Darbringung des neuteſt. Opfers . . S. 488—556

§. 58. Die λειτουργία der altteſt. Prieſter und Hoheprieſter in dem ἅγιον κοσμικόν . . S. 489

§. 59. Die altteſt. Opfer insbeſondere S. 497

§. 60. Die vorzüglichere λειτουργία Chriſti im himmliſchen Heiligthum . . . . . S. 504

§. 61. Die dem hoheprieſterlichen Opfer am großen Verſöhnungstage entſprechende Selbſtdarbringung Chriſti . . . S. 519

§. 62. Worin ist die sühnende Kraft der Selbstdarbringung Christi begründet? . . . . S. 535
§. 63. Die Einmaligkeit und Allgenugsamkeit der Opferdarbringung Christi . . . . S. 548
Zweites Capitel. Die Wirkungen des Opfers Christi . . . S. 556—606
§. 64. Einleitendes. Die Vernichtigung des Teufels, als des Gewalthabers des Todes, durch den Tod Christi . . . S. 556
§. 65. Καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν S. 560
§. 66. Der Begriff ἁγιάζειν . S. 572
§. 67. Der Begriff der τελείωσις. S. 579
§. 68. Christus hat uns durch sein Opfer den Eingang in das himmlische Allerheiligste eröffnet . . . . S. 588
§. 69. Christus, der Mittler des neuen Bundes . . . . S. 592
§. 70. Wie weit erstrecken sich die Wirkungen des Opfers Christi? S. 601
Drittes Capitel. Die noch fortdauernde Wirksamkeit Christi, des Hohepriesters nach der Weise Melchisedeks, zur Erhaltung und Vollendung des neutest. Gottesreiches . . . S. 606—622
§. 71. Die Fürbitte Christi . . S. 606
§. 72. Die helfende und Heil spendende Thätigkeit des himmlischen Hohepriesters . . S. 612
§. 73. Die Wiederkunft Christi zur Vollendung des neutest. Gottesreiches . . . . S. 616
Dritter Abschnitt. Biblisch-theologische Vergleichungen . . . . S. 623—670
§. 74. Die alttest. Grundlage der Anschauungen des Bfs . S. 623
§. 75. Ihr Verhältniß zu dem Selbstzeugniß Christi . . S. 627

§. 76. Ihr Verhältniß zu der pauliniſchen Lehre . . . S. 632
§. 77. Ihr Verhältniß zu der johanneiſchen Lehre. . . . S. 644
§. 78. Einige Berührungspunkte zwiſchen ihr und der petriniſchen Lehre . . . . S. 649
§. 79. Vergleichung einiger jüdiſch-rabbiniſcher Lehren . . S. 652
§. 80. Vergleichung mit der philoniſchen Lehre . . . S. 658

Vierter Haupttheil. Das neuteſt. Bundesvolk . . S. 671—860

Einleitung . . . . . S. 671—691
§. 81. Anthropologiſches . . S. 671
§. 82. Der Zuſtand des Menſchen vor ſeinem Eintritt in den neuen Bund . . . S. 681

Erſter Abſchnitt. Die Aufnahme in den neuen Bund . . . . S. 691—726
§. 83. Die Berufung . . . S. 691
§. 84. Die Sinnesänderung und der Glaube . . . S. 693
§. 85. Der Begriff der πίστις . S. 700
§. 86. Fortſetzung: Die Glaubensobjecte; der chriſtliche Glaube S. 710
§. 87. Die Aufnahme in den neuen Bund . . . . S. 718

Zweiter Abſchnitt. Das Leben im Beſitze der Güter des neuen Bundes . . . . . S. 726—753
§. 88. Allgemeine Schilderung des Zuſtandes der neuteſt. Bundesglieder . . . S. 726
§. 89. Die Gottgefälligkeit; δικαιοσύνη; εἰρήνη; χάρις . . S. 729
§. 90. Die Gotteskindſchaft . S. 736
§. 91. Das Leben im Beſitze der Güter des neuen Bundes ein fortwährender Gottesdienſt S. 738
§. 92. Die ἐλπίς . . . S. 746

Dritter Abſchnitt. Die Verpflichtungen der Bundesglieder . . S. 753—790
§. 93. Das Feſthalten des Glaubens und der Hoffnung . . S. 753
§. 94. Der Abfall und ſeine Folgen S. 764
§. 95. Die Verpflichtung, nach der τελειότης zu ſtreben . . S. 775
§. 96. Der ἁγιασμός . . S. 785
§. 97. Die das Gemeindeleben betreffenden Verpflichtungen . S. 788
Vierter Abſchnitt. Das Ziel des neuteſt. Bundesvolkes . . . . S. 791—809
§. 98. Die ἐπαγγελία . . S. 791
§. 99. Die Ruhe Gottes . . S. 798
Fünfter Abſchnitt. Bibliſch-theologiſche Vergleichungen . . . S. 809—860
§. 100. Die in dieſem Lehrſtücke enthaltenen altteſt. Anſchauungen und Begriffe . . S. 809
§. 101. Verhältniß der Lehre des Vf's zu der Lehre Jeſu . S. 819
§. 102. Vergleichung mit der pauliniſchen Lehre . . . S. 822
§. 103. Vergleichung mit der johanneiſchen Lehre . . . S. 845
§. 104. Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus . . . . . S. 847
§. 105. Vergleichung mit der philoniſchen Lehre . . . S. 855
Schlußbemerkungen . . . . . S. 861—894
§. 106. Der allgemeine Charakter unſeres Lehrbegriffs. Die Bedeutung des Hebräerbriefes in der Geſchichte der Kirche des apoſtoliſchen Zeitalters. Seine Kanonicität S. 861
§. 107. Wer iſt der Verfaſſer? . S. 879
Regiſter . . . . . 895—900

Druckfehler, Berichtigungen und Zusätze.

Zur ersten Hälfte.

S. XIII. Z. 2 v. u. statt 1761 lies „1743".

S. 128. Z. 9 v. o. statt ist verheißen lies „verheißt er".

S. 164 in der Not. ist das καί in Hebr. 13,12. fälschlich auf den ganzen Satz im Verhältnisse zu der Aussage v.10 bezogen, während es nur zu Ἰησοῦς (mit Bezug auf v.11) gehört. — Ich muß aber trotzdem meine Ansicht über den Zusammenhang der vv.10—12, Bähr und Lünem. gegenüber, festhalten.

S. 192. Z. 14 v. o. statt 15 lies „25".

S. 247. Z. 8. v. o. statt 44 lies „34".

Zu S. 286. Not. *): Wenn das καί in Hebr. 1,8. ächt ist, so hat der Vf. das Citat in zwei Citate zerlegt, weil dann in dem einen die Ewigkeit, und in dem andern die Alles überragende Herrscherstellung Christi bezeugt ist. —

Zur zweiten Hälfte.

S. 428. Z. 6 v. u. statt שִׁלּוּחַ lies שִׁלּוּחָא.

Zu S. 490 Not.: Der Hauptgrund, welcher den Vf. veranlaßte den Räucheraltar unter den Geräthen des Allerheiligsten anzuführen, scheint mir der folgende zu sein: Die ganze Schilderung der Einrichtung des Heiligthums dient nur zur Vorbereitung auf das was der Vf. über die altt. Priesterliturgie sagen will. Nun unterscheidet er in 9,6. u. 7. den fortwährenden Priesterdienst von dem jährlich einmaligen Dienst des Hohepriesters am großen Versöhnungstage. Der letztere gilt als eine λειτουργία des Allerheiligsten (vgl. auch Lev.16,17.); und doch wurde er nicht blos im Allerheiligsten, sondern auch am Räucheraltar vollzogen (vgl. Ex.30,10.). Der Vf. hatte also vermöge des Zusammenhangs der Stelle und vermöge des Zweckes seiner Schilderung

der Einrichtung des Heiligthums ein Interesse den Räucheraltar zum Allerheiligsten zu rechnen. Und er konnte dies thun, weil auch das A. T. in seinen Aussprüchen über die Stellung des Räucheraltars und in den Anordnungen über die an demselben zu vollziehenden rituellen Handlungen diesen Altar fast mehr als zum Allerheiligsten, denn als zum Heiligen gehörig darstellt, obschon derselbe wegen des von den Priestern täglich darzubringenden Rauchopfers seinen Standort im Heiligen erhalten hat. — — — In Betreff des Aaronsstabs habe ich mich nachträglich doch davon überzeugt, daß derselbe nach Num. 17, 25. nicht in, sondern vor der Bundeslade aufbewahrt wurde; es ergibt sich dies ganz bestimmt aus der Vergleichung von Num. 17, 19. —

Zu S. 491. Not. **): Es scheint mir jetzt am besten τύπος durch das einfache „Bild" zu übersetzen, so daß Beides: „Vorbild" und „Abbild" in den Ausdruck einzuschließen ist. —

S. 504 ist in der Ueberschrift von §. 60 statt Allerheiligsten „Heiligthum" zu lesen.

S. 506. Z. 11 v. u. statt offeret lies „offerret".

S. 519. Z. 9 v. o. statt Biblia lies „Bibl.".

S. 561. Z. 12 v. u. fehlt Dagesch in ט.

S. 603. Z. 2 v. o. statt τ. ὑπακ. αὐτ. πᾶσιν lies „πᾶσιν τ. ὑπακ. αὐτ.".

Zu S. 621: Da in 6, 2. jedenfalls Anfangsgründe der christlichen Lehre aufgezählt werden, so kann man vielleicht auch in dieser Stelle eine Spur der Anschauung finden, nach welcher Christus der Weltrichter ist. —

Zu S. 657 Not. **): Doch kommt der sing. αἰών in der Bedeutung „die Welt" de victim. p. 836, de somn. p. 586 u. anderw. vor.

S. 728. Z. 3 v. u. fehlt Dagesch in ט.

S. 744. Z. 8 v. o. fehlt Dagesch in ג.

S. 810. Z. 11 v. u. statt שְׁ lies שְׁ.

S. 815. Z. 13 v. o. fehlt ֵ unter מ.

S. 854. Z. 5 v. o. statt S. 814 lies „S. 823".

Dritter Haupttheil.

Die Veranstaltungen Gottes, durch welche das neutest. Bundesvolk zur τελείωσις gelangt.

§. 51.

Einleitende Bemerkungen.

Wenn der neutest. Offenbarungsmittler, als der Sohn Gottes, über alle menschlichen und übermenschlichen Vermittler der altt. Offenbarung unendlich erhaben ist, und in einem einzigartigen Verhältnisse zu Gott steht, so muß auch das durch ihn gesprochene Gotteswort eine die altt. weit übertreffende, ja es muß die höchste und schlechthin vollkommene Gottesoffenbarung sein (vgl. §. 9). Die Entwicklung des zweiten Gedankenkreises dient also dem Grundgedanken des Vfs, daß der neue Bund weit vorzüglicher ist, als der alte, zur Begründung. — Aber auch die vollkommenste Gottesoffenbarung ist für sich allein kein genügendes Mittel, um den Zweck der Bundesschließung zu erreichen, d. h. um ein Verhältniß zwischen Gott und dem erwählten Volke herzustellen, in welchem die Verheißung: „Ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein" in vollkommener Weise erfüllt ist. Zur Erreichung dieses Zieles sind (nach §. 4) besondere Veranstaltungen Gottes, welche eine Sündensühnung und Sündenreinigung zum Zwecke haben, erforderlich. Mangelten diese dem neuen Bunde, so könnte er nicht als ein zweiter Bund selbständig dem alten Bunde an die Seite, und noch weniger unter Aufhebung des letzteren an dessen Stelle treten. Der Vf. muß also den Hebräern zeigen, daß solche Veranstaltungen Gottes im neuen Bunde wirklich vorhanden sind;

und er muß, wenn er seinen Grundgedanken vollständig begründen will, nachweisen, daß auch sie im neuen Bunde weit vorzüglicher und wirkungskräftiger sind, als im alten. —

Jene Veranstaltungen sind jedoch nicht nur dazu erforderlich, daß dem Volke Gottes nach errichtetem Bunde das Gelangen zu dem ihm gesteckten Ziele ermöglicht werde. Vielmehr kann auch schon der Bund selbst nicht ohne sie aufgerichtet werden; denn die Bundschließung ist ja schon der Anfang eines Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und dem Bundesvolke; und namentlich fällt mit der Aufrichtung des neuen Bundes schon der Anfang der Erfüllung der Verheißung: „Ich werde ihr Gott, und sie werden mein Volk sein" zusammen (vgl. §. 7). Darum müssen die neutest. Veranstaltungen, welche die τελείωσις des Bundesvolkes bezwecken, schon bei der Stiftung des neuen Bundes getroffen worden sein. Ja dieselben sind sogar für die Aufrichtung des neuen Bundes noch wichtiger und nothwendiger, als die neutest. Gottesoffenbarung. —

Wenn nun Christus, der Sohn Gottes, wirklich der Stifter, oder genauer: der Vermittler bei der Stiftung (μεσίτης) des neuen Bundes ist, so kann er nicht blos das neutest. Gotteswort verkündigt haben, sondern es müssen auch in ihm und durch ihn jene die τελείωσις des Bundesvolkes bezweckenden Veranstaltungen getroffen sein. Als μεσίτης des neuen Bundes muß er das Doppelamt des den Heilswillen Gottes verkündigenden Offenbarungsmittlers und des das Volk vor Gott vertretenden, und seine Sünden durch die Darbringung eines vollkommenen Opfers sühnenden Hohepriesters haben. Brachte es doch auch der Beruf, den Moses als μεσίτης des alten Bundes (vgl. Gal. 3, 19 f.) hatte, mit sich, daß er nicht nur im Namen und Auftrag Gottes dem erwählten Bundesvolke das ihm mitgetheilte Gesetz verkündigte (vgl. 12, 19—21.), sondern daß er auch Gott ein die Sünden des Volkes sühnendes Bundesopfer darbrachte (9, 19 f.). Bei dem neutest. Bundesmittler ist die Erfüllung dieser Doppelaufgabe noch viel unum-

gänglicher nöthig *). — So faßt denn auch der Vf., was Chriſtum zum „Mittler des neuen Bundes“ macht, in zwei durch den Artikel zu einer Einheit verbundene Amtsnamen zuſammen, indem er ihn ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν nennt (3, 1.). Chriſtus iſt nämlich „der unſerem (chriſtlichen) Bekenntniſſe angehörige Abgeſandte,“ weil der Sohn von Gott geſandt wurde, um als Bote Gottes an die Menſchen dieſen den göttlichen Heilswillen zu verkündigen (vgl. 3, 1. mit 1, 1. — 2, 4.); und er iſt „der unſerem Bekenntniſſe angehörige Hoheprieſter,“ weil er die Sünden des Volkes Gottes, als deſſen Vertreter vor Gott, durch das von ihm dargebrachte Opfer geſühnt und dadurch das Volk geheiliget hat (vgl. 3, 1. mit 2, 17 f.). In erſterer Beziehung iſt er als Mittler des neuen Bundes der Vertreter Gottes für die Menſchen, in letzterer — nach 5, 1. und 8, 3. — der im Namen der Menſchen Opfer und Fürbitte darbringende Vertreter der Menſchen vor Gott, wie ſchon Bengel z. d. St. feinſinnig bemerkt hat, indem er den Unterſchied der beiden Amtsnamen kurz und treffend in den Worten bezeichnet: qui dei causam apud nos agit und qui causam nostram apud deum agit **). —

---

*) Vgl. das οὐδέ in 9, 18. —

**) Obige Bemerkung iſt, wie die angeführten Stellen beweiſen, richtig, obſchon Chriſtus als Hoheprieſter nicht nur von Gott aufgeſtellt iſt, ſondern auch den Menſchen die Gnadengaben Gottes vermittelt. —

Faſt alle neueren Ausleger haben die Stelle 3, 1. in der Hauptſache übereinſtimmend erklärt. Was das Einzelne betrifft, ſo können wir der Anſicht Ebrard's, daß der Vf. Chriſtum mit Beziehung auf den altteſt. מַלְאַךְ יְהוָה ἀπόστολος nenne, nicht beiſtimmen; aber auch nicht der ſchon von älteren Auslegern ausgeſprochenen Anſicht Bleek's, daß Chriſtus ſchon mit Beziehung auf Moſes ἀπόστολος genannt werde, wogegen Moll (II. S. 14 ff.) mit Recht bemerkt, daß die erſten Worte des Verſes ὅθεν κατανοήσατε auf das Vorhergehende zurückweiſen, und daß darum auch die beiden Bezeichnungen Chriſti — wie oben angedeutet wurde — im Rückblick auf das ſchon

So Großes nun der Vf. von Chriſto, ſofern er ἀπόστολος iſt, ſagt, und ſo nachdrücklich er zur Beachtung und gläubigen Aneignung der neuteſt. Offenbarung ermahnt, ſo legt er doch, wo es ſich um die Stiftung des neuen Bundes handelt, ein weit größeres Gewicht auf das Hoheprieſteramt Chriſti, als auf ſein Apoſtelamt. Sehen wir doch aus 8, 6. und 9, 15—20. (vgl. auch den Ausdruck τὸ αἷμα τῆς

Geſagte gewählt ſein müſſen. — Erſt durch den zu beiden Namen gehörigen Zuſatz τῆς ὁμολογίας ἡμῶν tritt der neuteſt. ἀπόστολος und ἀρχιερεύς in Gegenſatz zu den altteſt. Geſandten Gottes, mit deren größtem er in den unmittelbar folgenden vv, und zu den altteſt. Hoheprieſtern, mit denen er von Cap. 5 an verglichen wird. — Jener Zuſatz ſelbſt aber iſt mit Ebrard und Moll als ein einfacher Gen. der Angehörigkeit zu betrachten; denn die Deutung Bleek's und Lünem.'s: „für unſer Bekenntniß, d. h. von Gott geſendet um unſer Bekenntniß oder unſern chriſtlichen Glauben in's Werk zu ſetzen," iſt nicht nur weniger natürlich und im Zuſammenhang weniger paſſend, ſondern hat auch gegen ſich, daß das Wort ὁμολογία in dieſem rein objectiven Sinne im N. T'e nirgends vorkommt. Doch darf es auch nicht mit De Wette nach dem Vorgang älterer Ausleger rein ſubjectiv aufgefaßt und in „den wir bekennen" aufgelöst werden. Denn in 4, 14. und 10, 23. wie in 2 Cor. 9, 13. und 1 Tim. 6, 12. 13. iſt die Bedeutung des Wortes weder eine rein ſubjective, noch eine rein objective. Vgl. auch Delitzſch z. d. St. —

Unter den neueren Auslegern hat nur Tholuck die von Joh. Braun (comment. in ep. ad Hebr. Amstelod. 1705) z. d. St. zuerſt aufgeſtellte und von Sal. Deyling (de Jesu Christo apostolo et summo N. T. pontifice ex Ebr. 3, 1—2. in den Observatt. sacr. I. ed. 3. S. 369—372), *Sachlin (thes. nov. phil. theol. II. S. 964), Schöttgen (z. d. St.) u. Abd. adoptirte Anſicht, nach welcher ἀπόστολος aus den talmudiſchen Bezeichnungen des Hoheprieſters שְׁלִיחַ בֵּית דִּין (Geſandter des Synedriums) und שְׁלוּחַ דְּרַחֲמָנָא (der Geſandte des Barmherzigen d. i. Gottes) erklärt werden ſoll, wieder in Schutz genommen. — In der 2ten Auflage hatte Tholuck im Zuſammenhang mit dieſer Auffaſſung ὁμολογία durch „Bündniß" überſetzt, ſo daß ἀπόστολος dem Sinne nach von μεσίτης und ἔγγυος nicht verſchieden wäre. Gegen Beides vgl. Bleek, Moll (a. a. O.) und Delitzſch. —

διαθήκης 10, 29. 13, 20. 9, 20.), daß er, wenn er Christum den „Mittler des neuen Bundes“ nennt, hauptsächlich, ja fast ausschließlich daran denkt, daß Christus als der neutest. Hoheprieſter in ſeiner einmaligen Selbſtdarbringung das neutest. Bundesopfer dargebracht hat. Und dies iſt ja auch in der Natur der Sache begründet; denn als Hoheprieſter erwirbt, begründet und ſpendet Chriſtus dem Volke Gottes die σωτηρία, während er dieſelbe als ἀπόστολος nur bezeugt und verkündigt (2, 3.). —

Weil Chriſtus der wahre und vollkommene Hoheprieſter iſt, ſo hat das neutest. Bundesvolk an ihm und durch ihn Alles, was es bedarf, um zu dem ihm beſtimmten Ziele zu gelangen. Die ſeiner Perſon eignende hoheprieſterliche Würde iſt die Vorausſetzung für ſeine die τελείωσις des Bundesvolkes beſchaffende Wirkſamkeit. Wir haben alſo vor Allem Chriſtum als den neutest. Hoheprieſter zu betrachten, und dann erſt ſeine hoheprieſterliche, die τελείωσις des Bundesvolkes beſchaffende Wirkſamkeit. Dieſe Eintheilung und Anordnung unſeres dritten Lehrſtückes hat uns auch der Vf. ſelbſt vorgeſchrieben, indem er Cap. 5, 1. — 8, 1. ex professo von Chriſto, dem neutest. Hoheprieſter, noch abgeſehen von dem was er als ſolcher gethan hat, und erſt Cap. 8, 2—10, 18. von ſeiner hoheprieſterlichen λειτουργία handelt *). —

---

*) Die hoheprieſterliche λειτουργία Chriſti iſt das Hauptthema des durch 8, 1. an die vorhergehende Erörterung angeknüpften Abſchnittes 8, 2. — 10, 18., nicht der neue Bund, wie Auberlen (in der zu §. 19 angeführten Abhandlung, S. 464 f.) meint. — Delitzſch rechnet Cap. 5, 1—10. noch zum erſten Haupttheil, betrachtet den Abſchnitt 5, 11. — 6, 20. als „die Anbahnung des Uebergangs vom erſten zum mittleren Haupttheil“, und läßt den letzteren (7, 1. — 10, 18.) in die drei Abſchnitte: 7, 1—25., 7, 26. — 9, 12. und 9, 13. — 10, 18. zerfallen; der erſte Abſchnitt handle nämlich von Chriſto, dem Gegenbilde Melchiſedeks; der zweite zeige, daß Chriſtus aber auch als Hoheprieſter Aarons Gegenbild ſei, „auf Grund ſeines dieſſeitigen Selbſtopfers im

In der hoheprieſterlichen Wirkſamkeit Chriſti iſt dann wieder das was er ein und für allemal gethan hat, d. h. die Darbringung des neuteſt. Sühn- und Bundesopfers, von ſeiner noch fortdauernden, erſt in der Paruſie ſich vollendenden, hoheprieſterlichen Wirkſamkeit zu unterſcheiden. Den reichen Lehrſtoff über das ein und für allemal dargebrachte Opfer werden wir ferner am leichteſten überblicken, wenn wir zuerſt die Darbringung des Opfers ſelbſt und dann ſeine Wirkungen in's Auge faſſen. Da jedoch dieſe erſte Abtheilung des zweiten Hauptabſchnittes unverhältnißmäßig umfangreicher ausfallen müßte, als die zweite, ſo erlauben wir uns, ihre beiden Unterabtheilungen auf eine Linie mit der zweiten Abtheilung zu ſetzen.

Hiernach muß unſer dritter Haupttheil zunächſt zwei Abſchnitte enthalten, von welchen der erſte, an den zweiten Haupttheil unmittelbar ſich anſchließend, Chriſtum den neuteſt. Hoheprieſter, und der zweite die hoheprieſterliche λειτουργία Chriſti zum Gegenſtande hat. Der letztere enthält wieder drei Capitel, welche von der Darbringung des neuteſt. Opfers, von den Wirkungen dieſer

---

urbildlichen Heiligthume waltend, und Mittler eines vorzüglicheren Bundes, deſſen weſenhaften Inhalt der alte Bund nur ſchattenhaft abbildete und paraboliſch vorbildete;" und der dritte führe aus, „daß im Gegenſatz zu dem erfolgloſen Kreislauf des geſetzlichen Opferdienſtes das kraft ewigen Geiſtes vollbrachte Selbſtopfer Chriſti ein ewig gültiges iſt." Den erſten könnte man daher nach Delitzſch ἱερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, den zweiten ἀρχιερεύς und den dritten αἷμα τοῦ Χριστοῦ überſchreiben (vgl. Delitzſch, S. 264 f. 394. 473 ff.). — Wir glauben, daß unſere Anſicht über die Gliederung des ſchon mit 5, 1. oder — wenn man will — mit 4, 14. beginnenden zweiten Haupttheils des Briefes einer ſolchen gewaltthätigen Zertrennung des Zuſammengehörigen gegenüber ſich ſelbſt empfehlen wird. — Uebrigens gibt Delitzſch, S. 474 nachträglich zu, daß 5, 1—10. eigentlich zum zweiten Haupttheil gehöre; auch geſteht er, daß nicht der Vf., ſondern nur er ſelbſt hinter 7, 28. und 9, 12. einen Strich gemacht und einen neuen Abſatz begonnen habe (S. 394). —

Opferdarbringung und von der noch fortdauernden hohepriesterlichen Thätigkeit Christi handeln. Ein dritter Abschnitt wird dann zum Schlusse die vergleichenden, biblisch-theologischen Erörterungen enthalten.

Erster Abschnitt.

Christus der neutest. Hohepriester.

Zuerst stellen wir nun, was unser Vf. von den altt. Priestern und Hohepriestern sagt, vollständiger, als es in §. 11 geschehen konnte, zusammen.

§. 52.

Die altt. Priester und Hohepriester.

Zu vgl.: 1) Tholuck, Beilage II. zu dem Commentare z. B. a. d. Hebr.: über den Opfer- und Priesterbegriff im A. u. N. T'e §. 2 und 4. —

2) Bähr, Symbolik des mos. Cultus, II. S. 11 ff.

Die Nothwendigkeit eines Priesterthums ist nach der Lehre des Vf's in der menschlichen Sündhaftigkeit begründet. Bevor der mit Sünden behaftete Mensch zu dem heiligen Gotte nahen kann, müssen seine Sünden durch ein Opfer gesühnt sein. Dies Opfer kann er aber nicht selbst Gott darbringen; denn er könnte dies ja nur thun, indem er schon zu Gott sich nahte, was ihm eben, so lange die Sühnung noch nicht geschehen ist, unmöglich ist. Denn so lange ist er durch seine Sünden von Gott geschieden und die Nähe Gottes ist ihm furchtbar und verderbenbringend. Darum bedarf er eines Vertreters, der für ihn und in seinem Namen das sühnende Opfer darbringt. Nur durch die Vermittlung eines zwischen ihm und Gott stehenden Vertreters, dem der Zugang zu Gott verstattet ist, kann er sein Opfer darbringen; nur durch die Verwendung dieses

Mittlers wird auch ihm der Zugang zu Gott wieder verstattet. In dem mehr oder weniger bewußten Gefühl, daß die Kluft zwischen dem Sünder und dem heiligen Gott, wenn eine Gemeinschaft zwischen beiden wiederhergestellt werden soll, durch einen Mittler ausgefüllt werden muß, hat die Idee des Priesterthums überhaupt ihre Wurzel; dem aus diesem Gefühl hervorgehenden Bedürfniß verdankt das Priesterthum überall seine Entstehung. —

Je mehr nun das Sündenbewußtsein geweckt ist, je klarer und bestimmter die göttlichen Forderungen dem Menschen entgegentreten, und je mehr darum der Widerspruch des ethischen Zustandes des Menschen mit denselben empfunden wird, um so stärker wird auch das Bedürfniß nach einer priesterlichen Vertretung sein. Darum kam die Einsetzung des alttest. Priester- und Hohepriesterthums einem tiefen Bedürfniß des israelitischen Volkes entgegen.

Von den alttest. Hohepriestern*) sagt nun der Vf.: *πᾶς ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν* (5, 1 f. vgl. 8, 3.). Das Wesen des Hohepriesterthums besteht hiernach darin, daß der Hohepriester für Menschen,

*) Obwohl alle neueren Ausleger (mit Ausnahme Tholuck's) mit Recht darüber einig sind, daß das *ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος* nicht zum Subject zu beziehen ist, und die alttestam. Hohepriester nicht im Gegensatz zu Christo bezeichnen soll, so hat der Vf. doch in den angeführten Worten die levitischen Hohepriester im Auge. Auch dies wird allgemein zugestanden. Denn wenn auch Ebrard (S. 190) zu behaupten scheint, daß Jesus in das *πᾶς ἀρχιερεύς* mit einzuschließen sei, so gibt er (S. 193) doch zu, daß einfach die zwei Requisite aufgezählt werden, „welche zu dem Hohepriesterbegriff, wie derselbe im Gesetze historisch festgestellt ist, gehören." Seine Auffassung ist also im Wesentlichen von der der andern Ausleger nicht verschieden. Vgl. übrigens Hofmann, II. S. 280 und dazu Delitzsch z. d. St.

zu ihrem Beſten und als ihr Vertreter*), eingeſetzt iſt in Bezug auf ihr Verhältniß zu Gott, und zwar eingeſetzt in der Abſicht, daß er Gaben und Opfer für die Sünden d. h. zur Sühnung der Sünden darbringe. Die Nothwendigkeit einer die Sünden ſühnenden Opferdarbringung erforderte alſo die Errichtung des hoheprieſterlichen Amtes; die Aufgabe und der Zweck deſſelben iſt eigentlich nur die Sündenſühnung zu bewirken, und dieſe Aufgabe beſtimmt die Erforderniſſe, welche bei jedem Hoheprieſter vorhanden ſein müſſen, damit er zu ſeinem Amte befähigt iſt. Das erſte dieſer Erforderniſſe iſt in den angeführten Worten angegeben. Damit nämlich der Hoheprieſter zur Darbringung der ſühnenden Opfer bereitwillig und geſchickt ſei, iſt erforderlich, daß er ſich nicht in einer unmuthigen und über die Sünder zürnenden, ſondern in einer leidenſchaftsloſen, gemäßigten gegen die Sünder milde geſtimmten Gemüthsverfaſſung befinde**). Und in dieſer Weiſe kann er ſich gegen die Sünder verhalten, da auch er ſelbſt mit der ſittlichen Schwachheit, deren Folge die Sünden ſind, wie mit einem Gewande rings umgeben iſt, ſo daß die Sünden Anderer ihm nicht

---

*) Ὑπέρ iſt natürlich nicht ſo viel als ἀντί, welches hier gar nicht ſtehen könnte. Aber doch gilt hier die Bemerkung Winer's: „In den meiſten Fällen tritt der, welcher zum Beſten Jemandes handelt, für ihn ein“ (5te Aufl. S. 458; 6te Aufl. S. 342). —

**) Vgl. über den engen Zuſammenhang des v. 2 mit dem Zweckſatz ἵνα προσφέρῃ u. ſ. w., ſowie über die Bedeutung des Verbums μετριοπαθεῖν Bleek, De Wette, Lünem., Delitzſch z. d. St. und Hofmann, II. S. 280 f. — Dieſe milde Stimmung gegen die Sünder hat auch unſer Vf. in den zwei Bezeichnungen derſelben an den Tag gelegt; doch lag es gewiß nicht in ſeiner Abſicht, an den Gegenſatz zwiſchen den בִּשְׁגָגָה und בְּיָד רָמָה begangenen Sünden zu erinnern. Vgl. übrigens über dieſen Gegenſatz die richtigen Bemerkungen Hofmann's, II. S. 158 und 281, und Delitzſch's z. d. St. — Daß ſtatt μεθριοπαθεῖν συμπαθεῖν gar nicht hätte geſagt werden können, hat Ebrard, S. 192, Anm. richtig bemerkt. —

als etwas Fremdartiges, nicht als etwas, womit er sich nicht befassen könnte, sondern was er nur zürnend und unmuthsvoll von sich selbst ferne halten müßte, erscheinen. Seine eigene Erfahrung weckt jene Gemüthsstimmung in ihm. — Auf diese in seiner Theilnahme an der menschlichen ἀσθένεια begründete Fähigkeit hatte auch schon das ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος, durch welches das folgende ὑπὲρ ἀνθρ. καθίσταται näher bestimmt ist, hingedeutet. Als ein aus Menschen genommener, der als solcher auch die menschliche ἀσθένεια an sich trägt, wird er für Menschen eingesetzt u. s. w. *). — In v. 3 fügt der Vf. noch eine Nebenbemerkung bei, welche dem Inhalte des v. 2 zur Bestätigung dient; er erinnert daran, daß der Hohepriester seiner eigenen ἀσθένεια wegen wie für das Volk, so auch für sich selbst Sündopfer **) darbringen müsse. Wie sehr ist man also berechtigt die Gemüthsstimmung bei ihm vorauszusetzen, welche ihn fähig und bereitwillig macht das für Andere zu thun, was er für sich selbst bedarf ***).

*) Daß diese nähere Bestimmung „die an sich auffallende Erscheinung, daß er die seines Gleichen sind in ihrem Verhältnisse zu Gott zu vertreten bekommt, hervorheben soll," damit dieselbe hernach in v. 5 ihre Erklärung finde, wie Hofmann, II. S. 280 f. meint, ist gewiß unrichtig. Denn weder ist diese Erscheinung wirklich auffallend (andere Ausleger sehen vielmehr in dem Inhalt des Participialsatzes ein Motiv für den Inhalt des Hauptsatzes!), noch liegt im Zusammenhang ein Grund sie hervorzuheben. Vgl. auch Delitzsch. —

**) Die Lesart περὶ ἁμαρτ. ist mit Lachm. Tischend., Lünem. und Delitzsch der Recept. ὑπέρ, welche Bleek in Schutz nimmt, vorzuziehen, nicht nur weil sie besser bezeugt ist, sondern auch weil in unserem Briefe das so häufige προσφέρειν sonst nie ohne ein Object vorkommt; nach der besser bezeugten Lesart macht auch unsere Stelle keine Ausnahme, da περὶ ἁμαρτ. die bekannte Bezeichnung der LXX für „Sündopfer" ist; ὑπέρ dagegen müßte wie in v. 1 mit dem verbum construirt werden, und das Object würde zu ergänzen sein. —

***) De Wette, Hofmann, II. S. 282 und Delitzsch wollen v. 3 von ἐπεί abhängig machen. Allein wenn v. 3 nicht ein selbständiger Satz wäre, so hätte der Vf. gewiß nicht καὶ δι' αὐτήν, sondern δι' ἣν geschrieben; denn der Gedanke in v. 3 kann nicht in ganz gleicher Weise wie der letzte Satz von v. 3 das μετριοπ. δυν. begründen; er ist diesem logisch nicht koordinirt, sondern subordinirt. Anders verhält es sich mit dem καὶ δι' αὐτῆς in 12, 15. —

Das zweite Erforderniß, welches bei jedem Hohepriester vorhanden sein muß, ist die göttliche Berufung zu der hohepriesterlichen Würde. Es kann sich Niemand das Ehrenamt andere Menschen in ihrem Verhältniß zu Gott zu vertreten selbst herausnehmen. Ein Ehrenamt ist dies nämlich schon darum, weil es eine bevorzugte Stellung, ein näheres Verhältniß zu Gott, als das, in welchem die zu Vertretenden zu Gott stehen, voraussetzt; wer Andere, denen der Zutritt zu Gott noch nicht verstattet ist, vertreten soll, dem muß dieser Zutritt schon verstattet sein. Schon darum muß der Hohepriester von Gott zu seinem Amte berufen sein; denn es wäre eine strafwürdige Selbsterhöhung, wenn er, selbst ein Sünder wie die Andern, sich das Recht zu Gott zu nahen selbst herausnehmen wollte. — Aber selbst wenn er dieses Recht hätte, so dürfte er doch darum noch nicht ohne besonderen göttlichen Auftrag im Namen und zum Besten Anderer zu Gott nahen; denn auch dies wäre eine Beeinträchtigung der Majestätsrechte Gottes, dessen Prärogative es ist, den, welchen er als Vertreter der Menschen gelten lassen will, zu bestimmen. Nur als καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ hat der Hohepriester, hatte auch Aaron die Vollmacht zur Uebung seines Amtes (5, 4. vgl. 7, 28.). —

Der Vf. hat in der angeführten Stelle nur von den Hohepriestern gesprochen; in Cap. 7 redet er auch von den Priestern. — Er spricht sich 7, 5. dahin aus, daß die, welche vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priesteramt empfangen, dadurch eine bevorzugte Stellung vor dem übrigen Volk erhalten, was daraus hervorgeht, daß sie nach dem mosaischen Gesetze die Weisung haben, von dem Volk, d. h. von ihren Brüdern, obschon diese Nachkommen Abrahams sind, den Zehnten zu nehmen *). Es kommt ihnen

*) Böhme und Bleek z. d. St. fassen den Sinn des τοῦτ' ἔστιν u. s. w. unrichtig auf, als wolle nämlich der Vf. andeuten, daß es nicht so auffallend sein könne, daß die levitischen Priester ihre Volksgenossen bezehnten, als daß Abraham selbst dem Melchisedek den Zehnten entrichtet habe. Die richtige Auffassung s. bei De Wette und Lünem. z. d. St. —

also unter denen, die schon selbst Abrahamiten sind, eine besondere Würde zu, und der Vf. betrachtet das Priesteramt als eine wirkliche τιμή. Daß er auch ihre priesterlichen Verrichtungen nicht für ganz unwirksam hielt, und welche Bedeutung er denselben zuschrieb, werden wir später sehen. —

Wenn er aber auch hiernach den levitischen Priestern und Hohepriestern willig so viel Würde und Befähigung zu ihrem Amte zugestand, als er ihnen zugestehen konnte, so hebt er doch auf der andern Seite auch die Mängel des altest. Priesterinstituts hervor. Zunächst ist es weder die eigene innere Befähigung, noch ein göttlicher Eidschwur, sondern das Gesetz einer ἐντολὴ σαρκίνη, nach welchem die levitischen Priester und Hohepriester in ihr Amt eingesetzt sind (vgl. 7, 16. 21. 28.). Eine fleischliche Satzung macht sie also zu Priestern d. h. eine Satzung, welche alles Gewicht auf äußerliche, fleischliche Eigenschaften legt. In der That tragen ja auch alle Gesetze über die Befähigung zum levitischen Priesterthum diesen äußerlichen, fleischlichen Character; man vergleiche z. B. Lev. 21, wo unter Anderm sehr genau verzeichnet ist, welche körperlichen Gebrechen zum Priesterdienst untauglich machen; dagegen ist von einer inneren, sittlichen Befähigung zu demselben nirgends die Rede. Namentlich aber denkt der Vf. daran, daß nach jener ἐντολή das Hauptgewicht auf die fleischliche Abstammung von Levi, beziehungsweise Aaron gelegt wurde *).

Wegen dieses fleischlichen Characters mußte diese ἐντολή ein ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές sein (7, 18.), d. h. sie hatte nicht die Kraft, die Grundlage für ein wahres, seiner Idee und Bestimmung entsprechendes Priesterthum zu sein, und konnte

*) Die Erklärung des σαρκίνη, welche Ebrard gibt, ist viel zu allgemein; die offenbare Rückbeziehung auf das Vorhergehende (vgl. bes. v. 12) ist dabei ganz verkannt. Auch ist es gewiß unrichtig in dem Vers einen dreifachen Gegensatz anzunehmen d. h. anzunehmen, daß in den beiden einander gegenübergestellten Formeln jedes der drei Worte für sich einen Gegensatz zu dem entsprechenden Wort der andern Formel bilden solle. —

darum auch ſammt dem auf ihr beruhenden Prieſterinſtitut, keinen weſentlichen Nutzen bringen. In ihrem fleiſchlichen Character iſt es nämlich begründet, daß es ſterbliche Menſchen ſind, welche nach ihr das Prieſteramt erhalten, weßhalb ſie — durch den Tod gehindert in ihrem Amte*) zu bleiben — als mehrere, einer nach dem andern Prieſter geworden ſind (7, 23. vgl. 7, 8.). Das Prieſteramt iſt alſo hier nicht an die Perſon geknüpft; die Perſonen wechſeln; der Tod macht der Prieſterwürde jedes Einzelnen, der nur nach jener ſchwachen fleiſchlichen Satzung Prieſter geworden iſt, ein Ende. Sodann kann das Geſetz durch dieſe Satzung nur Menſchen zu Hoheprieſtern machen, die mit der allgemein menſchlichen ἀσθένεια behaftet ſind (7, 28.) **), weßhalb die altteſt.

---

*) Bleek, De Wette und Lünem. z. d. St. wollen das παραμένειν nur vom „am Leben Bleiben" verſtanden wiſſen. Aber was wäre das für ein ſonderbarer tautologiſcher Satz: „weil ſie durch den Tod gehindert werden am Leben zu bleiben"! Der Gegenſatz in v. 24, den wir ebenſo erklären, wie die genannten Ausleger, fordert dieſe Auffaſſung keineswegs, wenn man nur den Nachdruck, der auf θανάτῳ liegt, gehörig beachtet. Vgl. auch Delitzſch. — Dieſer Ausleger will übrigens die Mehrheit nicht als eine ſucceſſive, ſondern als eine ſimultane betrachtet wiſſen; die Worte εἰσιν γεγονότες ſollen nämlich auf den Einſetzungs- und Einweihungsact Ex. 28. 29 zurückweiſen, in welchem nicht Aaron allein, ſondern Aaron und ſeine Söhne zu Prieſtern erwählt und geweiht wurden. — Allein ſchon die Worte διὰ τὸ θαν. u. ſ. w. und mehr noch der Gegenſatz in v. 24, in welchem nicht hervorgehoben iſt, daß Chriſtus das Prieſterthum allein im Beſitz habe, ſprechen gegen dieſe Auffaſſung. —

**) Vgl. über dieſe Stelle §. 42. Gegen die Ebrard'ſche Erklärung dieſes Verſes vgl. noch Hofmann, II. S. 286. Der Einwand, welchen Ebrard gegen die richtige (Bleek'ſche) Erklärung macht, daß nämlich der Vf. ſich inſofern ſelbſt widerſprechen würde, als nach 9, 9—14. und 26. das Opfer Chriſti „nicht erſt durch die darauffolgende Erhöhung und Ablegung der ἀσθένεια, ſondern ſchon durch ſeine eigene Qualität ein vollkommenes, jede Wiederholung ausſchließendes Opfer geweſen" iſt, iſt unbegründet, weil 1) v. 28 nicht nur die letzten Worte von v. 27 begründen ſoll, ſondern vor Allem auch das, daß Chriſtus nicht nöthig hat, täglich für ſich ſelbſt Opfer darzubringen, worauf es im Zuſammenhang hauptſächlich ankommt, und 2) weil in dieſem Zuſammenhang auch der letzte Satz von v. 27 nicht durch die Allgenugſamkeit des Opfers Chriſti, ſondern durch die Eigenſchaften ſeiner Perſon zu begründen war. —

Hoheprieſter jedesmal *) ehe ſie für die Sünden des Volkes Opfer darbringen, daſſelbe auch für ihre eigenen Sünden thun müſſen (7, 27.). Es fehlt ihnen alſo die Eigenſchaft der Heiligkeit, die doch zu einer wirkſamen Vertretung der ſündigen Menſchen vor Gott unumgänglich nöthig iſt; als ſündige, ſelbſt der Verſöhnung bedürftige Menſchen ſtehen ſie in keinem ſo innigen Verhältniſſe zu Gott, daß ſie wirklich und mit Erfolg als Vertreter der Sünder zu Gott nahen könnten (vgl. 7, 27. mit 26.). Gerade das alſo, was auf der einen Seite dieſe Hoheprieſter zur Uebung ihres Amtes befähigt (vgl. 5, 2 f.), macht ſie auf der andern Seite unfähig das zu leiſten, was das Volk von ihnen zu erwarten durch das Geſetz berechtigt zu ſein ſchien **).

So konnte das levitiſche Prieſter- und Hoheprieſterthum das Bedürfniß, welches ein Prieſterthum nothwendig macht, nicht befriedigen; es konnte keine τελείωσις bewirken (7, 11.). Die ἐντολή, auf welcher es beruhte, konnte nur eine προάγουσα ſein, d. h. „eine ſolche, welche demjenigen, was die Vollendung zu bewirken im Stande war, nur vorangehen ſollte“ ***), eine vorläufige, proviſoriſche (7, 18.). Und in dieſer Weiſe betrachtet auch das A. T. ſelbſt das levitiſche Prieſterthum und damit auch dieſe ἐντολή, indem es einen Prieſter ganz anderer Art, nämlich nicht nach der Weiſe Aarons, ſondern nach der Weiſe Melchiſedeks verheißt (Pſ. 110, 1.), alſo einen Prieſter, deſſen Prieſterthum nicht auf jener fleiſchlichen Satzung des Geſetzes beruhen, an dieſelbe nicht gebunden und durch ſie nicht beſchränkt ſein ſoll (7, 11 ff.). —

---

*) Ueber die vermeintliche Schwierigkeit des καθ' ἡμέραν, an welcher faſt alle neueren Ausleger Anſtoß genommen haben, vgl. Hofmann, II. S. 286 f. und Delitzſch. —

**) Vgl. die Bemerkungen De Wette's, Ebrard's und Lünem's über den Zweck der Parentheſe ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται in 7, 11. —

***) Worte Bleek's z. d. St.

§. 53.

Chriſtus als ἀρχιερεύς.

Zu vgl: 1) Car. Christ. Tittmann: De notione sacerdotis in ep. ad Hebr. in ſeinen Opuscc. theol. S. 213—230.

2) Joh. Jac. Griesbach: Commentatio de imaginibus judaicis quibus auctor ep. ad Ebr. in describenda Messiae provincia usus est. Jen. 1791 und 1792 in ſeinen Opuscc. acad. ed. Gabler II. S. 426—455.

3) Joh. Phil. Gabler: Programmata II. pentecostalia. Quo argumentandi genere usus sit auctor ep. ad Ebr. Cap. 5,5.6. Jen. 1814 und 1815; in ſeinen Opuscc. II. S. 581—638. —

4) Jul. Frider. Winzer: De sacerdotis officio quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. Comment. I. u. III. Lips. 1825 und 1826.

Das Bedürfniß einer hoheprieſterlichen Vertretung, welches die ſündige Menſchheit und insbeſondere das israelitiſche Volk hat, iſt im Chriſtenthum nicht unbefriedigt geblieben. Wie das altteſt. Bekenntniß, ſo weiß auch unſer chriſtliches Bekenntniß von einem Hoheprieſter; und dieſer Hoheprieſter iſt Jeſus (vgl. 3,1.). Daß der Vf. den Namen ἀρχιερεύς in keinem andern Sinne auf Chriſtum anwendet, als in welchem er in Beziehung auf die altteſt. Hoheprieſter im Gebrauch war, hat ſchon Winzer*) gegen Erneſti und Tittmann**)

*) A. a. O. III. S. IV—XIV.

**) Vgl. Joh. Aug. Ernesti: De officio Christi triplici. in den Opuscc. theol. Leipz. 1773. S. 411—438, beſonders S. 426 ff. — Nach ſeinem Vorgange behauptet Tittmann (i. d. angef. Differt.): der Vf. wende den Namen ἀρχιερεύς nur in dem allgemeineren Sinne minister, in welchem das Wort כֹּהֵן angeblich in einer Reihe altteſt. Stellen vorkommt, auf Chriſtum an; die Bedeutung deſſelben ſei keine andere, als die des Wortes σωτήρ; die Vergleichung Chriſti mit den altteſt. Hoheprieſtern ſtelle der Vf. nicht wegen der Aehnlichkeit des Amtes, ſondern nur wegen der des Namens, und nicht in Beziehung darauf, daß dieſe Opfer darbrachten, ſondern nur mit Rückſicht darauf, daß auch ſie Diener Gottes waren, an. —

nachgewiesen, und es bedarf dies jetzt keines Beweises mehr. Auch Christus ist in das hohepriesterliche Amt eingesetzt für die Menschen als ihr Vertreter in Beziehung auf ihr Verhältniß zu Gott, um ihre Sünden zu sühnen (vgl. 2, 17. mit 5, 1.). Die Erhabenheit seiner Person und sein einzigartiges unvergleichlich inniges Verhältniß zu Gott, oder mit einem Wort: seine Gottessohnschaft erhöht seine hohepriesterliche Würde (ἀρχιερεὺς μέγας 4, 14. vgl. 10, 21.) und läßt von vornherein erwarten, daß er der rechte Vertreter der Menschheit vor Gott sei. Denn die Mittlerstellung, welche er als der Sohn zwischen Gott und der Welt einnimmt, und vermöge deren er der Vermittler der auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes ist, läßt ihn als den erscheinen, dem auch die Vermittlung der Beziehungen der Menschheit zu Gott am ersten zukommen kann (vgl. 4, 14.). — Aber so verwandt die mittlerische Hohepriesterstellung mit der ihm als dem Sohne Gottes eignenden Mittlerstellung zwischen Gott und der Welt ist, so ist die erstere doch keineswegs ein bloser Ausfluß der letzteren. Das Hohepriesteramt hat ja wesentlich die Aufgabe der Sündensühnung; und da scheint eben die Gottessohnschaft Christi vielmehr ein Hinderniß für die Uebernahme der hohepriesterlichen Functionen zu sein. Denn ist er über alle Creaturen unendlich erhaben, und entspricht sein Wesen völlig dem Wesen Gottes, so scheint auch ihn und die sündige Menschheit dieselbe Kluft von einander zu scheiden, welche diese von Gott scheidet. Wie kann er also Vertreter der sündigen Menschheit vor Gott werden? Die Antwort auf diese Frage ist: wie die Grundlage seiner, die Beziehungen Gottes zu der Welt vermittelnden Thätigkeit sein persönliches Verhältniß zu Gott ist, so muß auch die die Beziehungen der sündigen Menschheit zu Gott vermittelnde, hohepriesterliche Thätigkeit auf der Grundlage eines persönlichen Verhältnisses, einer innig nahen Beziehung, einer Zugehörigkeit zu der sündig gewordenen Menschheit ruhen. Seine Menschwerdung ist die nothwendige Voraussetzung seines Hohepriesterthums. Dies setzt der Vf. überall ohne Weiteres voraus. —

Aber noch mehr! Die im vorigen §. erörterten beiden Erforderniſſe, welche zur hoheprieſterlichen Thätigkeit befähigen, müſſen auch bei Chriſto vorhanden ſein, wenn überhaupt von einem Hoheprieſterthum Chriſti ſoll geſprochen werden können. Von der erſten derſelben, von der unmuthsfreien, milden Gemüthsſtimmung gegen die Sünder, welche den Hoheprieſter zur Sühnung ihrer Sünden fähig und geneigt macht, hatte der Vf. ſchon geſprochen, als er das Aergerniß an dem Leiden und Sterben Chriſti zu beſeitigen ſuchte (2, 17 f.), und als er neben der Erhabenheit des neuteſt. Hoheprieſters auch ſeine Fähigkeit, für unſere Schwachheiten Mitgefühl zu haben als Beweggrund zum Feſthalten am chriſtlichen Bekenntniß geltend machte (4, 15.). Letzteres thut er nämlich, damit nicht die Leſer eben wegen der Erhabenheit des Sohnes Gottes daran zweifelten, ob man auch das Zutrauen zu Chriſto haben könne, daß er zur Vertretung der Sünder ſo fähig und geneigt ſei, wie der altteſt. Hoheprieſter, und damit ſie nicht in ſolchem Zweifel, das chriſtliche Bekenntniß aufgebend, zu dem levitiſchen Hoheprieſter ihre Zuflucht nähmen *). Chriſtus kann Mitgefühl haben für unſere Schwachheiten, ſo gut der altteſt. Hoheprieſter jene milde Gemüthsſtimmung gegen die Sünder in ſich tragen kann; er kann in theilnehmender, barmherziger Liebe ſich in unſere Lage hineinverſetzen. Und zwar beruht dies Vermögen, wie bei dem levitiſchen Hoheprieſter auf ſeiner eigenen Erfahrung; freilich iſt dieſe bei beiden nicht ganz gleicher Art; Chriſtus iſt nicht in derſelben Weiſe wie die levitiſchen Hoheprieſter mit Schwachheit behaftet; das ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν — ſo gewiß es bei einer etwas andern Bedeutung des Wortes ἀσθένεια

*) Vgl. Bleek, De Wette und Lünem., namentlich aber Calvin z. d. St. Ebrard faßt dagegen v. 15 als eine bloſe Erläuterung zu dem Satze ἔχομεν ἀρχιερέα. Aber nicht daß wir einen Hoheprieſter haben, ſondern welcher Art unſer Hoheprieſter ſei, zeigt der Vf. Daher kann das γάρ nicht anders erklärt werden, als wie es oben geſchehen iſt.

auch von ihm gesagt werden könnte — gilt in dem Sinne von 5,2. nicht von ihm. Um jedes derartige Mißverständniß zu verhüten, drückt sich der Vf. sehr vorsichtig aus, und vermeidet den Ausdruck, daß auch Christus mit ἀσθένεια behaftet gewesen sei. Seine eigene Erfahrung, auf welcher seine Fähigkeit für unsere Schwachheiten Mitgefühl zu haben beruht, besteht vielmehr darin, daß er, wie wir früher gesehen haben, in jeder Beziehung in gleicher Weise wie wir versucht worden ist, jedoch ohne Sünde (4,15.); oder — noch allgemeiner ausgedrückt — darin, daß er in Beziehung auf alle Widerfahrnisse des Lebens namentlich im versuchlichen Leiden seinen Brüdern vollkommen gleich geworden ist; diese eigene Erfahrung macht, daß auch ihm die Sünden seiner Brüder nichts widerwärtig Fremdes sind, daß er vielmehr ein barmherziger und in Folge davon ein gegen die, welche er zu vertreten hat*), treuer Hoheprieſter geworden ist (2,17 f.). — Wie sehr der Vf. diese eigene Erfahrung Christi als ein nothwendiges Erforderniß für seine hoheprieſterliche Wirksamkeit betrachtet, zeigen am besten die Ausdrücke ὤφειλεν (2,17.), δύναται (2,18.), μὴ δυνάμενον (4,15.) verglichen mit δυνάμενος in 5,2., welche weder dahin abgeschwächt werden dürfen, daß Christus nur zum Mitgefühl, zur Sündensühnung und zum Helfen durch seine eigene Erfahrung geneigt geworden sei**), noch davon zu verstehen sind, daß Christus „nur auf Grund seiner im Leiden geschehenen hoheprieſterlichen Versöhnungsthat die Seinen bei Gott vertreten" kann, indem er der ungesühnten Gemeinde nicht helfen könnte***).

---

*) Πιστός darf nicht mit Tholuck und Delitzsch von der Treue gegen Gott verstanden werden, denn hier ist von dem die Rede was Christus als Vertreter der Menschen ist. —

**) Gegen Bleek zu 2,18.

***) So erklärt Hofmann, II. S. 277 nach dem Vorgang einiger älteren Ausleger das δύναται in 2,18. — Vgl. was neuerdings Delitzsch zu 2,18. gegen diese Erklärung bemerkt hat. —

Vielmehr gehört zu jener innigen Zugehörigkeit zu der ſündig gewordenen Menſchheit, welche die Grundlage und Vorausſetzung der hoheprieſterlichen Vertretung derſelben iſt, nicht nur das, daß er überhaupt Menſch geworden iſt, ſondern daß er — von der Sünde abgeſehen — ganz ſo Menſch geweſen iſt, wie jeder andere; jene Vertretung muß auf gemeinſamer Lebenserfahrung ruhen; ſonſt iſt er doch nicht wirklich einer der Unſern, dem unſere Sache zu ſeiner eigenen Sache geworden iſt, und der unſere mannigfachen Bedürfniſſe ſo kennt, daß er dieſelben, ohne eines zu überſehen, in angemeſſener und vollkommen genügender Weiſe zu befriedigen im Stande iſt. Nur in dem Falle kann auf der einen Seite die Menſchheit in ihm ihren Vertreter erkennen und Gott ſelbſt ihn als ſolchen betrachten, wenn er ſo weit es irgend ohne eigene Sünde geſchehen kann in Gemeinſchaft mit ihr getreten iſt. Nur auf Grund der gemeinſamen Lebenserfahrung iſt auf der andern Seite ihm ſelbſt ein wirklich lebendiges, wahrhaft theilnehmendes und tiefgehendes Mitgefühl für unſere Schwachheiten möglich; nur unter dieſer Vorausſetzung kann das Sündenelend ſeiner Brüder ihm ſo zu Herzen gehen, daß es ein inbrünſtiges Erbarmen, welches ja immer ein wirkliches Mit-Leiden iſt, in ihm erweckt; nur dann iſt er ſo vertraut mit den Gemüthszuſtänden und Verhältniſſen der Hilfsbedürftigen, daß er alle ihre Bedürfniſſe auf's beſte kennt, und genau weiß, welcher Art die für den Einzelnen jetzt gerade nöthige Hilfe ſein muß *). Ohne dieſe Kenntniß wäre eine Beweiſung hoheprieſterlicher Treue und ein das Rechte treffendes Helfen geradezu unmöglich. — Man wird an dieſen Sätzen keinen Anſtoß nehmen, wenn man ſich

*) Quoties nos urgent quaevis malorum genera, mox succurrat nihil nobis accidere quod non in se expertus sit filius dei, ut nobis condolescat; nec dubitemus ipsum nobis perinde adesse ac si nobiscum angeretur. Calvin zu 2,17. — Vgl. auch Steinhofer, S. 76 ff. und S. 113 ff.

daran erinnert, daß hier überall von dem menſchgewordenen Sohne die Rede iſt (vgl. §. 39). Wir wenigſtens haben keinen Grund das δύναται irgendwie abzuſchwächen, oder den Grund deſſelben mit Hofmann nicht in dem Leiden ſelbſt, ſondern erſt in der Bedeutung ſeines Todesleidens für das Volk Gottes zu ſuchen. Wir finden darin vielmehr einen Beweis, daß der Vf. vollen Ernſt mit dem Grundſatze macht, daß von einem Hoheprieſterthum Chriſti nur die Rede ſein könne, wenn jenes erſte Erforderniß, welches bei jedem Hoheprieſter vorhanden ſein muß, auch bei ihm ſich findet. —

Der Vf. gibt nun aber, auch abgeſehen von den eben erörterten, in anderem Zuſammenhange vorkommenden Bemerkungen, einen beſonderen Nachweis darüber, daß jene beiden zur Uebernahme des hoheprieſterlichen Amtes befähigenden Erforderniſſe auch bei Chriſto ſich vorfinden. Hatte er dieſelben doch überhaupt nur in der Abſicht namhaft gemacht (5, 1—4. vgl. §. 52), ſie alsbald an dem neuteſt. Hoheprieſter aufzuzeigen (5, 5—10.). Er thut dies aber, indem er die Reihenfolge umkehrt, d. h. zuerſt das zweite Erforderniß, die von Gott ausgehende Berufung zum Hoheprieſteramte (v. 5. 6), und dann erſt das zuerſt genannte, die Fähigkeit des μετριοπαθεῖν τοῖς ... πλανωμένοις (v. 7. 8) an Chriſto nachweiſt, ſo daß wir — um mit Delitzſch zu reden — eine Gleichung vor uns haben, deren innere (v. 4 und v. 5. 6) und deren äußere Glieder (v. 1—3 und v. 7. 8) ſich entſprechen. Dabei macht aber der Vf. die göttliche Beſtallung zum Hoheprieſteramte ſo ſehr zur Hauptſache, daß er nur in Betreff ihrer die Gleichung formell hervortreten läßt, dagegen — wie wir ſogleich ſehen werden — die Fähigkeit der μετριοπάθεια an Chriſto — formell betrachtet — gar nicht ausdrücklich nachweiſt, ſondern ihr, ſchon früher bezeugtes (vgl. oben) Vorhandenſein nur in der Begründung der Ausſage, daß auch Chriſtus als καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ Hoheprieſter geworden ſei, andeutet. —

Gehen wir nun auf den Inhalt der Stelle näher ein! Auch Chriſtus muß, wenn er wirklich Hoheprieſter iſt, von

Gott zu dieſem Amte berufen worden ſein; denn ſelbſt der Sohn hätte trotz ſeiner Mittlerſtellung zwiſchen Gott und der Welt und trotz der eingegangenen Gemeinſchaft mit der ſündigen Menſchheit ſich die Ehre *) des Hoheprieſterthums nicht ſelbſt herausnehmen können. Es handelt ſich eben nicht um die Vermittlung einer metaphyſiſchen Beziehung der Welt zu Gott; es handelt ſich um eine neue Function, um eine ganz neue Art der Mittlerſtellung, um die Vermittlung der ethiſch-religiöſen Beziehungen der mit Sünden behafteten Menſchheit zu dem heiligen Gott. Um dieſe neue Function übernehmen zu dürfen, muß auch der Sohn, obwohl ihm als ſolchem das Recht für ſich ſelbſt zu Gott zu nahen ohne Weiteres zuſteht, noch einen beſonderen Auftrag von Gott erhalten haben. Es muß in dem Rathſchluſſe Gottes beſtimmt ſein, daß er der hoheprieſterliche Vertreter der ſündigen Menſchheit werde; denn allein von Gottes Willen hängt es ab, ob er ihn als ſolchen betrachten und anerkennen will. —

Daß Chriſtus nun wirklich von Gott zum Hoheprieſteramt berufen iſt, ſpricht der Vf. nicht nur einfach aus, ſondern beweist es auch durch die Hinweiſung theils auf ein dies beſagendes Schriftwort, theils auf die Art, wie Chriſtus zu ſeiner jetzigen Hoheprieſterwürde gelangt iſt (5, 5—10.). In 5, 5. nämlich ſagt er zuerſt einfach, daß was er v. 4 von den altteſt. Hoheprieſtern geſagt hat, auch von Chriſtus gelte. Auch er hat ſich nicht ſelbſt verherrlicht, hat ſich keine bevorzugte Stellung, keine Ehre und Herrlichkeit eigenmächtig herausgenommen **) um Hoheprieſter zu werden; vielmehr hat der, welcher zu ihm geſagt hat: „Mein Sohn biſt du; ich habe dich heute gezeuget“ ihn verherrlicht, daß er Hohe-

*) Inwiefern es für den Sohn eine Ehre iſt Hoheprieſter der ſündigen Menſchheit zu ſein, erklärt gut Steinhofer, S. 124 f. —

**) Ueber ἐδόξασεν vgl. Lünem. und Delitzſch, die was an den Bemerkungen De Wette's und Hofmann's, II. S. 282 richtig iſt anerkannt, und was daran falſch iſt widerlegt haben. —

prieſter würde. Aber ſchon in dieſer einfachen Ausſage, daß auch Chriſtus von Gott zum Hoheprieſteramt berufen ſei, deutet der Vf. *dadurch*, daß er Gott in der angegebenen Weiſe bezeichnet, an: *einmal* daß Chriſtus in einem ſo unvergleichlich innigen Verhältniſſe zu Gott ſteht (vermöge deſſen er ſelbſt das Recht zu Gott zu nahen in vollem Maaße hat) daß ſeine *Berufung* zum Hoheprieſteramt nicht befremdlich ſein kann; und *ſodann* — vermöge des Nachdrucks, der auf ὁ λαλήσας liegt — daß auch dieſe bevorzugte Stellung, dieſes innige Verhältniß zu Gott, welches ihn zur Uebernahme des Hoheprieſteramtes beſonders geſchickt macht, Nichts iſt, was er ſich ſelbſt herausgenommen hat, ſondern ihm von Gott zugeſprochen iſt *). —

Der Vf. hat ſeine Ausſage als eine ſolche hingeſtellt, welche ſchwerlich Widerſpruch erleide. Um aber doch etwaigem Widerſpruche zu begegnen, weist er zuerſt darauf hin, daß Gott ja auch an einer andern Stelle ausdrücklich in Beziehung auf Chriſtum ſage: „Du biſt ein Prieſter ewiglich nach der Ordnung Melchiſedeks“ (v. 6). Sodann erinnert er an die Art, wie Chriſtus Hoheprieſter geworden iſt, welche zeigt, daß von Selbſtverherrlichung und Selbſterhebung zur Hoheprieſterwürde bei ihm nicht die Rede ſein kann (v. 7—10). Das erſte Glied des Relativſatzes ſtellt uns nämlich vor Augen, was Chriſtus gethan hat ſtatt ſich ſelbſt zu verherrlichen; er hat in den Tagen ſeines Fleiſches, obwohl im Sohnesverhältniſſe zu Gott ſtehend, durch Leiden Gehorſam gelernt, indem er ſich dieſer Leiden nicht eigenwillig überhob, ſondern ſich, dem Willen Gottes völlig unterthan, darauf beſchränkte, Bitten und Flehen zu *dem*, der ihn vom Tode

*) *De Wette* und (obwohl in etwas modificirter Faſſung) *Ebrard* ſind mit einigen älteren Auslegern der Anſicht, daß der Vf. das Citat aus Pſ. 2 als einen *Beweis* dafür, daß Gott Chriſtum in das Hoheprieſteramt eingeſetzt habe, betrachtet wiſſen wolle, und in v. 6 eine *zweite* dies beſagende Schriftſtelle anführe. Vgl. dagegen *Lünem.* und *Delitzſch.* —

erretten konnte mit ſtarkem Geſchrei und Thränen darzubringen; und gerade um der hierin bewieſenen εὐλάβεια willen iſt er erhört worden. Sein Weg zum Hoheprieſterthum ging alſo durch Angſt und Leiden; und in dieſen bewies er die demüthigſte Ergebung in den Willen Gottes, that Nichts, um ſich ſelbſt von denſelben zu befreien, erwartete und erflehte vielmehr die Befreiung von Gott. Wenn er alſo hernach nicht nur davon befreit, ſondern auch verherrlicht worden iſt, ſo iſt dies gewiß keine Selbſtverherrlichung geweſen; vielmehr hat Gott gerade wegen ſeiner alle Gedanken an Selbſtverherrlichung ausſchließenden frommen Geſinnung ſeine Gebete erhört.

Der zweite Theil des Relativſatzes ſagt dann, daß Chriſtus auf dieſem Wege Hoheprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks geworden iſt. Nachdem er, durch Leiden Gehorſam lernend, vollendet worden war, wurde er für alle, die ihm gehorſam ſind, der Urſächer ewigen Heiles, begrüßt von Gott mit dem Ehrennamen: „Hoheprieſter nach der Ordnung Melchiſedeks“ *).

Die Verſe 7. 8 ſind hiernach zunächſt ein Glied der Beweisführung, in welcher der Vf. darthut, daß Chriſtus nicht durch eigenmächtige Selbſtverherrlichung Hoheprieſter geworden iſt. Ihrem Inhalte nach ſind ſie aber zugleich auch eine den vv. 1—3 entſprechende Hinweiſung darauf, daß Chriſtus auf ſeinem Leidenswege Erfahrungen gemacht hat, welche geeignet waren ihn nicht nur mit der menſchlichen ἀσθένεια bekannt zu machen, ſondern auch die Fähigkeit zur μετριοπάθεια in ihm zu begründen **). —

*) Ueber das Verhältniß von v. 10 zu v. 9 vgl. Hofmann, II. S. 284 f. und Lünem. z. d. St.

**) Den Zuſammenhang der vv. 5—10 haben Bleek (III. S. 28 und 64 f.), De Wette und Lünem. richtig erkannt; nur hätten ſie nicht leugnen ſollen, daß der Vf. in den vv. 7 und 8, obſchon dieſe zunächſt allerdings beweiſen ſollen, daß Chriſtus nicht eigenmächtig das Hoheprieſterthum an ſich geriſſen hat, zugleich auch das Vorhandenſein der Fähigkeit zur μετριοπάθεια bei Chriſto andeuten will. — Unrichtig iſt es aber nach dem Vorgange Beza's u. Abb. mit

Schließlich bemerken wir noch, daß der Vf. auch in 7, 20 f. und 7,28. im Hinblick auf Pſ. 110, 4. bezeugt, daß Chriſtus von Gott und zwar mittelſt eines eidlich bekräftigten Einſetzungswortes zum Hoheprieſter beſtellt worden iſt. —

Ebrard, Auberlen (in der zu §. 19 angeführten Abhandl., S. 463) und Delitzſch die erſte und hauptſächlichſte Bedeutung der vv. 7 und 8 im Zuſammenhange der ganzen Stelle darein zu ſetzen, daß auch das in v. 1—3 erwähnte Erforderniß hoheprieſterlicher Amtswirkſamkeit an Chriſto aufgezeigt wird, oder dies gar als die alleinige Bedeutung der vv. geltend zu machen. Denn in dieſem Falle hätte unſer Vf. beſonders bemerklich machen müſſen, daß er in der Schilderung des Gebetskampfes in Gethſemane etwas von Chriſto ausſage, was, der ἀσθένεια des altteſt. Hohepriеſters entſprechend, ihn zur μετριοπάθεια geſchickt gemacht habe; oder er hätte wenigſtens den in dem erſten Participialſatz in v. 7 enthaltenen Gedanken in ſelbſtändigem Hauptſatze hervorheben müſſen. Wenn man im Hinblick auf den ganzen Satzbau nicht leugnen kann, daß in v. 7—10 der Weg geſchildert werden ſoll, auf welchem Chriſtus zur Hoheprieſterwürde gelangt iſt, ſo müſſen die vv. 7 und 8 zunächſt die von uns angegebene Bedeutung haben. Vgl. auch Bleek, III. S. 28. — Gegen die von Tholuck (in der 2ten Aufl.) gemachte Bemerkung, daß v. 7—9 „beiläufig der Art der hoheprieſterlichen Thätigkeit des Meſſias gedacht" werde, vgl. Lünem. und über προσενέγκας, welches dieſe Auffaſſung veranlaßt hat, Bleek, III. S. 68. — In eigenthümlicher Weiſe hat Hofmann (II. S. 283 f.) die drei erwähnten Auffaſſungen combinirt, um einen ganz genauen Parallelismus zwiſchen v. 7 f. und v. 1—3 aufzuzeigen. Er erkennt an, daß die ganze Periode v. 7—10 angeben ſoll, auf welche Art Chriſtus Hoheprieſter geworden iſt; der Vf. will nach ſeiner Anſicht ſagen: „Beides zuſammen, was er (Chriſtus) in ſeinem Fleiſchesleben erfahren hat (v. 7 und 8), und was er jetzt geworden iſt (v. 9), macht ihn zu dem Hoheprieſter, welcher er iſt, gleichermaßen Aarons und Melchiſedeks Gegenbild" (Hofm. II. S. 49). V. 7 insbeſondere ſoll zeigen, „wie auch Jeſus in ſeiner Weiſe zuerſt für ſich geopfert und ſeines Opfers Annahme gefunden, ehe er daranging, das Leidensopfer für uns darzubringen" (Hofm. II. S. 206). Der Vf. ſage nämlich: Chriſtus habe, „nachdem er zuvor ein Opfer der Schwachheit dargebracht habe," vom Leiden Gehorſam gelernt; die fromme Aeußerung der Schwachheit, von welcher v. 7 berichtet, ſei das Opfer, welches Chriſtus — auch darin den alt-

§. 54.

Chriſtus ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.

Zu vgl.: *1) Jac. Gailard: Melchisedecus Christus unicus rex pacis. Lugd. Bat. 1686.

*2) Franz Fabricius: De sacerdotio Christi secundum ordinem Melchisedeci. Lugd. Bat. 1710.

3) Walch: De Christo sine patre et matre; in ſeinen Miscell. sacr. S. 873—879. —

Ferner die zu §. 19 angeführten Abhandlungen.

Die beiden Erforderniſſe, welche bei jedem Hoheprieſter vorhanden ſein müſſen, die auf eigner Erfahrung beruhende,

---

teſt. Hoheprieſtern gleich — zuerſt für ſich ſelbſt dargebracht habe; und wie das Opfer des Hoheprieſters für ſich ſelbſt zuvor angenommen ſein mußte, ehe er das für die Gemeinde darbringen konnte, ſo habe auch das Gebet Chriſti zuvor Erhörung gefunden, ehe ſein Leiden begann (Hofm. II. S. 283 f.). — So ſcharfſinnig dieſe Auffaſſung des Gedankenzuſammenhangs iſt, ſo iſt ſie doch durchaus verfehlt. Daß das „vom Leiden Gehorſam lernen" die Wirkung gehabt habe, daß Jeſus die Wirkung der Anfechtung auf die Schwachheit unſerer Natur mitempfindet und ſich zur Hülfleiſtung beſtimmen läßt, und daß er dadurch Hoheprieſter nach der Weiſe Aarons geworden ſei, hätte der Vf. ſagen müſſen; denn aus v. 8 kann dies Niemand herausleſen. Die Hofmann'ſche Deutung von v. 7 aber ſcheitert — von der falſchen Erklärung der Worte ἀπὸ τῆς εὐλαβείας ganz abgeſehen — ſchon daran, daß der Gedanke, Chriſtus habe auch für ſich ſelbſt geopfert, unſerem Vf. völlig fremd iſt. Vgl. auch was Delitzſch gegen Hofmann bemerkt hat. — Ueber v. 7 und 8 vgl. noch §. 39. 41 (am Ende) und 42. Hier bemerken wir nur noch, daß die partice. in v. 7 nicht mit Hofmann (II. S. 206) durch „nachdem", ſondern mit Lünem. und Delitzſch durch „indem" aufzulöſen ſind, daß aber andrerſeits das εἰσακ. ἀπὸ τ. εὐλ. auch nicht erſt nach dem ἔμαθεν ſtattfand; denn erhört wurde das Gebet Chriſti alsbald, wenn auch die Erfüllung der Bitten (durch die τελείωσις Chriſti) erſt auf ſein Leiden und ſeinen Tod folgte. Erhörung und Erfüllung einer Bitte können ja bekanntlich noch unterſchieden werden (vgl. 1 Joh. 5, 15.). — Welche Bedeutung der Participialſatz εἰσακ. u. ſ. w. im Zuſammenhange hat, iſt oben angedeutet worden. —

unmuthsfreie Gemüthsstimmung gegen die Sünder und die göttliche Berufung zum hohepriesterlichen Amte sind auch bei Christo vorhanden. Hierin ist er den levitischen Hohepriestern gleich. Sonst aber ist ein großer Unterschied zwischen seinem und ihrem Hohepriesterthum. Er ist über die ganze levitische Priesterschaft unendlich erhaben. In ihm ist jene alttestam. Verheißung, daß der Messias ein anderer, besserer Priester, ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks sein werde, erfüllt (vgl. 5, 6. 10. 6, 20. Cap. 7, bes. v. 11—17 und 21). In den Worten des 110ten Psalmes Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ ist nach dem Vf. unseres Briefes das ausgesprochen, was ihn vor den levitischen Priestern auszeichnet. —

Wollen wir den Inhalt dieser Worte auseinander legen, so halten wir uns am besten an den Gedankengang des 7ten Cap's, in welchem der Vf. ausführlich erörtert, was dieselben von Christo besagen. — Er geht hier zuerst von der Psalmstelle auf die Grundlage derselben, auf den historischen Bericht der Genesis zurück, um aus demselben zu zeigen, was der Ausdruck „nach der Weise Melchisedeks" sagen will. In dieser Absicht gibt er zunächst eine Characteristik Melchisedeks, des Priesters des höchsten Gottes (v. 1—3). Nach Angabe der geschichtlichen Thatsachen, welche ausdrücklich von ihm berichtet sind, und deren Erwähnung hier nur dazu dient, sein Bild den Lesern zu vergegenwärtigen, die aber allerdings später weiter benützt werden, hebt der Vf., was an diesem Priester besonders bemerkenswerth ist, hervor*). Er deutet seine Namen: „König der Gerechtigkeit" und „König des Friedens", und erinnert damit daran, daß Melchisedek mit der priesterlichen Würde die königliche vereinigt habe, und daß sein Regiment ein gerechtes und friedliches gewesen sei. Ohne Zweifel wird Melchisedek auch in dieser Beziehung von unserem Vf. als ein Vorbild Christi betrachtet, der ebenfalls die priesterliche und königliche Würde in

*) Ueber die Construction der Periode vgl. Delitzsch, S. 266. —

ſeiner Perſon vereinigt und in höherem Sinne die Namen „König der Gerechtigkeit“ und „König des Friedens“ trägt, ſo fern er nämlich nicht nur ſelbſt die Fülle der Gerechtigkeit und des Friedens in ſich trägt und ein gerechtes und friedliches Regiment führt, ſondern auch den Gliedern ſeines Reiches Gerechtigkeit und Frieden mittheilt. — Doch deutet dies der Vf. nur beiläufig an und kommt ſpäter nur, ohne Beziehung auf das Vorbild des Melchiſedek zu nehmen, darauf zurück. Die beiden Eigenſchaften Melchiſedeks, um die es ihm hier hauptſächlich zu thun iſt, ſind vielmehr erſtlich, daß in der h. Schrift weder ſein Vater, noch ſeine Mutter, noch überhaupt ſein Geſchlechtsregiſter verzeichnet iſt, und zweitens, daß ebenſo weder ein Anfang, noch ein Ende ſeines Lebens berichtet iſt, ſo daß er in der Darſtellung der h. Schrift dem Sohne Gottes gleichgemacht iſt. Dies ſind die beiden Eigenſchaften, die man in's Auge faſſen muß um zu verſtehen, was mit dem Ausdruck „Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks“ gemeint iſt. Es iſt ein Prieſter gemeint, deſſen Prieſterthum ganz unabhängig davon iſt, wer ſein Vater, wer ſeine Mutter und aus welchem Geſchlecht er iſt. Fleiſchliche Abſtammung von Aaron oder Levi oder überhaupt aus der theokratiſchen Geſchlechtsreihe kommt bei ihm gar nicht in Betracht; ſein Prieſterthum iſt durch keine ſolche äußerliche Beſtimmungen bedingt und beſchränkt; es muß ihm alſo allein vermöge der ſeiner Perſon eignenden innerlichen Befähigung zukommen*) (die Eigenſchaften der δικαιοσύνη und εἰρήνη ſind vielleicht auch als ächt prieſterliche Geſinnungen hervorgehoben). — Sodann iſt ein Prieſter gemeint, deſſen Leben kein menſchlich beſchränktes iſt,

*) Nur in der oben angegebenen Weiſe ſind die Worte ἀπατ. ἀμητ. ἀγεν. auch von Chriſto zu verſtehen, denn das ἀφωμοιωμένος u. ſ. w. bezieht ſich nur auf die Worte μήτε ἀρχήν u. ſ. w. — Aeltere Ausleger, wie z. B. Walch a. a. O. S. 875 ff. 879 bezogen die zuerſt angeführten Worte ebenſo, wie die zuletzt angeführten auf Chriſtum, und bemerkten ἀπάτωρ ſei Chriſtus nach ſeiner menſchlichen, ἀμήτωρ nach ſeiner göttlichen Natur. —

keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende hat, sondern ewig ist; ein Priester, der darum weder der Nachfolger eines andern ist, noch selbst einen Nachfolger hat, der kein Glied einer auf einander folgenden Reihe von Priestern ist, sondern einzig in seiner Art für immer Priester bleibt. — Auf das letztere kommt es dem Vf. vor Allem an, und darum lautet auch das Prädicat des durch viele Appositionen ziemlich groß gewordenen Satzes nur ganz kurz und einfach μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές; und die beiden zuletzt besprochenen Appositionen sind diesem Gedanken untergeordnet und dienen ihm*). Denn nicht nur die Ewigkeit der Person, sondern auch die Erhabenheit über die fleischlichen Bedingungen und Schranken, deren Anwendbarkeit und Gültigkeit immer die Vergänglichkeit der betreffenden Personen voraussetzt, muß bei dem vorhanden sein der für immer Priester bleibt. Als einer, dem nicht seiner Abstammung, sondern seiner persönlichen Eigenschaften wegen das Priesterthum zukam, und als einer, der ewig lebt, bleibt Melchisedek (in der Darstellung der h. Schrift, welche ihn zu einem Vorbild Christi macht) für immer Priester**). —

Nachdem der Vf. so mit offenbarer Beziehung auf die levitischen Priester Melchisedek, den Priester des höchsten Gottes, characterisirt und damit das Wichtigste zur Erklärung der Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ gesagt hat, weist er nach, daß nach dem geschichtlichen Bericht schon Melchisedek über die levitischen Priester erhaben ist (v. 4—10); in den Worten „nach der Weise Melchisedeks", die das Wort der Weissagung von Christo gebraucht, ist also auch die Erhabenheit des neutest. Priesters über die alttest. schon ausgesprochen. — Jenen Nachweis führt der Vf., indem er zuerst darauf hinweist, wie groß und erhaben Melchisedek in der Geschichte dasteht, da ihm Abraham den Zehnten von den besten Stücken

*) Oder sie sind — wie Delitzsch sich ausdrückt — Complement des Prädicats. —

**) Man vgl. hierzu §. 19. —

der Beute gab, er, der berühmte und hochangesehene Patriarch (v. 4), und indem er sodann drei Gründe geltend macht, aus denen man von dieser offenbaren Unterordnung Abrahams unter Melchisedek auf die Erhabenheit des letzteren über die levitischen Priester schließen muß. Der erste ist folgender: zwar erheben diejenigen, welche vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priesteramt empfangen, nach einer Vorschrift des Gesetzes den Zehnten von dem Volk, d. h. von ihren Brüdern, obschon diese aus Abrahams Lenden hervorgegangen sind; unter denen die sich rühmen Nachkommen Abrahams zu sein kommt ihnen also kraft einer Gesetzesbestimmung allerdings ein Vorzug zu; ihre Abstammung von Levi einerseits und die Gesetzesbestimmung andrerseits erhebt sie über die denen sie sonst als ihren Brüdern gleich sind. Dagegen bezehntet der dessen Stammbaum nicht auf sie zurückgeht, Abraham selbst und segnet den der die göttlichen Verheißungen empfangen hatte, was unwidersprechlich seine über Abraham erhabene Stellung beweist. Trotz des hohen Ansehens Abrahams, der anerkanntermaßen nicht nur über dem v. 5 erwähnten Volke, sondern auch über den levitischen Priestern steht, und auf dessen Person auch der Vorzug, den diese letzteren haben, als auf seiner untersten Grundlage ruht, und trotz der großen Verheißungen, die ihm gegeben waren, steht doch Melchisedek über ihm, und zwar nicht kraft seiner Abstammung und nicht kraft einer Gesetzesbestimmung, sondern allein vermöge der seiner Person inne wohnenden höheren Würde. Wie hoch muß er also über die levitischen Priester erhaben sein (v. 5—7)! Der Gegensatz οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες und ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν ist hierbei wohl zu beachten. Denn gerade darauf kommt es dem Vf. besonders an, bemerklich zu machen, daß Melchisedek diese hohe Würde zukomme, obschon er sich keines Vorzugs fleischlicher Abstammung, auf den doch bei den levitischen Priestern Alles ankam, rühmen konnte; es ist also eine falsche Meinung, daß einer, bei dem die äußerlichen Anforderungen der fleischlichen Gesetzessatzungen nicht erfunden

werden, nicht als Priester höher stehen und vollkommener sein kann, als die bei welchen dieselben vorhanden sind; vielmehr beweist das Vorbild des Melchisedek, daß wer ganz abgesehen von fleischlicher Abstammung lediglich um seiner persönlichen Eigenschaften willen Priester geworden ist, über denen steht, die es nur kraft ihrer Abstammung geworden sind. — Der zweite Grund der Erhabenheit Melchisedeks über die levitischen Priester ist aus der vorausgeschickten Characteristik des ersteren entnommen. Wenn auch die letzteren wie er Zehnten empfangen, und also vor Andern bevorzugt und ausgezeichnet sind, so ist doch zwischen beiden der große Unterschied, daß diese hinsterbende Menschen sind, so daß der Tod ihrer bevorzugten Stellung ein Ende macht, während von ihm theils durch das Stillschweigen des geschichtlichen Berichts, theils durch das Wort des 110ten Psalmes bezeugt wird, daß er lebe; ihn, den Repräsentanten eines an keine Abstammung geknüpften und nicht von einem auf den andern kommenden Priesterthums stellt die h. Schrift als einen dar, der fortwährend lebend seine bevorzugte Stellung behält, und keinem andern weicht. Während also die sterblichen Priester mit allen ihren Nachfolgern ihre höhere Stellung und das Bezehntungsrecht theilen, steht er für immer ganz einzig in seiner Art da, und sein Zehntenempfangen hat darum eine weit höhere Bedeutung (v. 8). — Der dritte Grund ist: Auch Levi, der Stammvater der Zehnten empfangenden Priester, hat so zu sagen selbst durch Abraham dem Melchisedek Zehnten entrichtet und damit seine höhere Stellung anerkannt; denn er war noch in den Lenden seines Vaters, als ihm Melchisedek entgegenkam (v. 9. 10). Der Stammvater Abraham ist nämlich Repräsentant seiner noch ungeborenen Nachkommen, und es erscheint daher, indem er sich dem Melchisedek unterordnet, seine ganze Nachkommenschaft demselben untergeordnet. Denn da die bevorzugte Stellung der levitischen Priester in der Theokratie darauf beruhte, daß sie aus den Lenden Levi's und aus den Lenden Abraham's hervorgegangen waren (v. 5), so muß die Stellung, die Abraham zu

Melchiſedek eingenommen hatte, als ſie noch in ſeinen Lenden waren, auch als ihre Stellung zu Melchiſedek betrachtet werden*). —

Hiermit iſt der Inhalt der Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ entwickelt. Ein nicht durch die fleiſchliche Abſtammung, ſondern durch innere perſönliche Befähigung bedingtes Prieſterthum, ewiges Leben und darum beſtändiges Bleiben im Prieſteramt, und Erhabenheit über die levitiſchen Prieſter — dies ſind die drei Hauptmomente des Begriffs „Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks", und dieſe drei Vorzüge ſind ſchon im 110ten Pſalme von Chriſto ausgeſagt. —

In dem folgenden Abſchnitte (7, 11—25.) macht nun der Vf., zu der Pſalmſtelle zurückkehrend, die Anwendung ſeiner bisherigen Erörterung auf Chriſtum, indem er zeigt, welcher Art ſein Prieſterthum als ein Prieſterthum nach der Weiſe Melchiſedeks iſt, und daß er hoch über den levitiſchen Prieſtern ſteht; aber er beſchränkt ſich nicht auf die einfache Anwendung des ſchon Geſagten, und macht dieſelbe auch nicht zum Hauptgegenſtand ſeiner weiteren Rede; vielmehr legt er gleich auf Grund derſelben die großen und tiefgreifenden Folgen der Beſtellung eines Prieſters nach der Weiſe Melchiſedeks dar. Die Hauptgedanken dieſes Abſchnittes ſind nämlich die folgenden: Das levitiſche Prieſterthum iſt nicht im Stande, das Bundesvolk zur τελείωσις zu führen, weßhalb ein ganz andersartiger Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks verheißen worden iſt. Durch die Beſtellung dieſes Prieſters iſt das Prieſterthum und damit auch das Geſetz umgeſtaltet worden, indem die proviſoriſche Prieſterſatzung des alten Bundes aufgehoben, und eine vorzüglichere Hoffnung eingeführt wurde (7, 11—19.). — Dieſer an die Stelle der levitiſchen Prieſter tretende andersartige Prieſter, Jeſus nämlich, iſt ferner, da jene in ſeiner Beſtellung vollbrachte Einführung

*) Vgl. über dieſe Verſe Bleek, Tholuck, Ebrard und Delitzſch z. d. St. —

einer beſſeren Hoffnung *) nicht ohne Eidſchwur geſchehen iſt, der Bürge eines beſſeren Bundes, als der alte war (7, 20—22.). Und endlich iſt er ein ewig lebender und darum ewig in ſeinem Amte bleibender Prieſter, weßhalb er auch die welche durch ihn zu Gott nahen, vollſtändig erretten kann, ſo daß alſo das Bundesvolk durch ihn zu der τελείωσις geführt wird, zu welcher das levitiſche Prieſterthum daſſelbe nicht führen konnte (7, 23—25. vgl. v. 11). —

Der den ganzen Abſchnitt beherrſchende Grundgedanke iſt alſo: Als der unter Aufhebung der altteſt. Prieſterſatzung durch einen göttlichen Eidſchwur für immer in ſein Amt eingeſetzte Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks, deſſen Beſtellung die Einführung einer beſſeren Hoffnung iſt, und der darum ſelbſt den neuen, beſſeren Bund verbürgt, führt Chriſtus das Bundesvolk zu der τελείωσις, welche mittelſt des altteſt. Prieſterthums nicht zu erlangen war. —

Wir werden dieſen Abſchnitt unten (§. 57) noch genauer betrachten. Hier haben wir vorerſt nur die darin enthaltenen Ausſagen über den Character des melchiſedekartigen Prieſterthums Chriſti, in welchen von der Erörterung über den Ausdruck „nach der Weiſe Melchiſedeks“ die Anwendung auf Chriſtum gemacht wird, und welche die Grundlage und Vorausſetzung des eben angegebenen Grundgedankens bilden, näher in's Auge zu faſſen. In der erſten dieſer Ausſagen (v. 13. u. 14) erinnert der Vf. daran, daß Chriſtus nicht dem levitiſchen Geſchlecht angehört, alſo nicht ſeiner Abſtammung wegen das Prieſterthum erhalten haben kann, überhaupt nicht nach dem Geſetz Moſis, ſondern demſelben zuwider Prieſter geworden iſt, daß er vielmehr aus dem nicht prieſterlichen Stamme Juda entſproſſen und lediglich um ſeiner perſönlichen Befähigung willen in das Prieſteramt eingeſetzt worden iſt. Sodann (v. 15—17) bezeichnet er den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem melchiſedekartigen Prieſterthume Chriſti und dem levitiſchen Prieſterthume kurz, klar

*) Vgl. über dieſe Ergänzung zu v. 20 Bleek, Tholuck, De Wette und Delitzſch. —

und ſcharf, indem er ſagt, Chriſtus ſei nicht κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης *), ſondern κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου Prieſter geworden (v. 16). Dieſe offenbar dem κατὰ τὴν ὁμοιότητα M. (v. 15) entſprechende Formel zeigt uns wieder, daß der Vf. die Ewigkeit der prieſterlichen Perſon als den Hauptcharacterzug des melchiſedekartigen Prieſterthums betrachtet. Der ganze Character des Prieſterthums Chriſti iſt dem entſprechend, daß er die Kraft eines vom Tode unauflöslichen Lebens in ſich trägt; ja gerade kraft dieſes unvergänglichen Lebens iſt er der Prieſter geworden, welcher er iſt. Es iſt gewiß nicht nur der Gedanke, daß Chriſtus, ohne einen Nachfolger zu haben, beſtändig in ſeinem Prieſteramte bleibt, der hier geltend gemacht werden ſoll; ſondern von der ſpäter an den Tag tretenden Vorausſetzung aus, daß der wahre Prieſter nicht Thiere, ſondern ſich ſelbſt zur Sühnung der Sünden Gott darbringen müſſe, will der Vf. andeuten: wer nur nach der Norm einer fleiſchlichen Satzung Prieſter geworden ſei, könne unmöglich der rechte Prieſter ſein; denn wenn er ſich einem die Sünden ſühnenden Tode unterzöge, ſo würde er nach derſelben fleiſchlichen Satzung ebendamit aufhören Prieſter zu ſein, und könnte daher die zu Sühnenden nicht prieſterlich vor Gott vertreten. Chriſtus dagegen, weil nicht nach jener fleiſchlichen Satzung Prieſter geworden und weil im Beſitz der Kraft des unver-

*) Ueber dies Wort, ſtatt deſſen Paulus σαρκικῆς geſchrieben hätte, und welches als einer der zahlreichen Belege des reineren Griechiſchen, welches unſer Vf. ſchreibt, zu betrachten iſt, vgl. Dr. C. Holsten, die Bedeutung des Wortes Σάρξ im N. T. I. 1855. S. 19 f. Anm., wo der Unterſchied der Worte σάρκινος und σαρκικός im pauliniſchen Sprachgebrauch richtig in den Worten angegeben iſt: „Σάρκινος bedeutet was aus der Subſtanz der σάρξ beſteht, σαρκικός aber was das Weſen, die Eigenſchaften dieſer Subſtanz darſtellt, in irgend einer Beziehung zu derſelben ſteht; jenes entſpricht einem genit. materiae oder substantiae, dieſes mehr einem genit. qualitatis; jenes ſteht zunächſt im eigentlichen, dieſes im übertragenen Sinne.“ —

gänglichen Lebens, kann das wahre Opfer bringen, indem er den die Sünden sühnenden Tod erleidet *), und kann doch hernach die zu Sühnenden priesterlich bei Gott vertreten. Er ist also kraft seines unauflöslichen Lebens der wahre Priester **). Wir werden sogleich sehen, daß der Vf. hernach von einem andern Gesichtspunkt aus noch einmal auf diese Haupteigenschaft des wahren Priesters zurückkommt. —

Zunächst aber macht er, auch die einleitenden Worte des öfters angeführten Psalmwortes in den Kreis seiner Betrachtung ziehend, darauf aufmerksam, daß der neutest. Priester nach der Weise Melchisedeks auch darin einen Vorzug vor den levitischen habe, daß er durch einen Eid in sein Amt eingesetzt sei, während dies bei den levitischen Priestern nicht der Fall ist (v. 20—22). Als einen Vorzug betrachtet er diese Art der Einsetzung, nicht weil Christo durch den göttlichen Eid das Priesterthum „angelegentlich zugesagt, als ein werthvolles Gut auf das Gewisseste verheißen, nicht aber als eine Obliegenheit anbefohlen wird" ***), sondern nach 6, 16 ff. weil ihm Gott durch den Eid das Priesterthum in unwiderruflicher Weise (vgl. οὐ μεταμεληθήσεται) übertragen hat, und weil schon aus dieser viel feierlicheren und gewichtvolleren Bestätigung geschlossen

*) Daher der sonst auffallende und unerklärliche Ausdruck ἀκατάλυτος. —

**) Ist unsere Auffassung dieser Stelle richtig, so kann man nicht mit Hofmann, II. S. 403 und Delitzsch sagen, man habe bei dem „unvergänglichen Leben" an das Leben Christi zu denken, welches mit seiner Auferstehung begonnen hat; vielmehr ist das Leben Christi überhaupt gemeint; er hatte die Kraft des unvergänglichen Lebens von Anfang an in sich, obschon dieselbe erst durch seine Auferstehung offenbar wurde. — Daß es sich nach dem Zusammenhange um Christi Priesterthum nach der Weise Melchisedeks handelt, in welchem er gegenwärtig vermöge seines Eingangs zu Gott steht, spricht keineswegs gegen unsere Auffassung. —

***) Wie Hofmann, II. S. 404 und Delitzsch, S. 304 irrigerweise aus v. 22 (κρείττονος διαθήκης) und v. 20 geschlossen haben. —

werden muß, daß ſein Prieſterthum viel wichtiger und wirkſamer als das levitiſche, ja daß es das vollkommene Prieſterthum iſt; denn wäre es dies nicht, ſo könnte Gott Chriſtum nicht in unwiderruflicher Weiſe für immer zum Prieſter machen. —

An den Gedanken, daß Chriſtus durch einen unwiderruflichen Eidſchwur Gottes zum Prieſter eingeſetzt iſt, knüpft ſich naturgemäß der Gedanke an, daß auch in der unvergänglichen Dauer ſeines Prieſterthums ein Vorzug vor den levitiſchen Prieſtern enthalten ſei. Hier benützt der Vf. alſo auch noch die Worte εἰς τὸν αἰῶνα aus der Pſalmſtelle*). Die levitiſchen Prieſter ſind als mehrere Prieſter geworden, weil ſie durch den Tod gehindert waren, im Prieſteramt zu bleiben; einer folgte immer auf den andern; der Tod machte dem Prieſterthum eines jeden ein Ende und daſſelbe ging auf einen andern über, ſo daß keinem eine für immer und vollſtändig wirkſame prieſterliche Vertretung möglich war. Chriſtus aber, weil er in Ewigkeit bleibt, d. h. ewig lebt, hat ein unwandelbares, d. h. ihm unabänderlich eigenes**) Prieſterthum; und dieſe in ſeinem ewigen Leben (vgl. πάντοτε ζῶν) begründete Ewigkeit und Unwandelbarkeit ſeines Prieſterthums iſt der Grund davon, daß er diejenigen, für welche er Prieſter iſt, vollſtändig und für immer retten kann; denn als ewiger Prieſter vertritt er ſie auch ewiglich (v. 23—25). Wir ſehen, daß der Vf. wieder, wie oben bemerkt wurde, auf die Haupteigenſchaft des wahren Prieſters, auf ſein ewiges

*) Nach Tholuck und Auberlen a. a. O. S. 472 hätte der Vf. dieſe Worte ſchon v. 15—17 erklärt, und v. 23—25 wäre eine Auslegung des von ihm ſelbſt gebrauchten Ausdrucks μένειν. Allein ſchon v. 15 zeigt ja klar, daß v. 16 als eine Auslegung des κατὰ τὴν ὁμοιότητα M. betrachtet werden muß, obſchon in dieſen Verſen von der Kraft des unvergänglichen Lebens, welche eben das weſentlichſte Moment des Begriffs „Prieſterthum nach der Weiſe Melchiſedeks“ bildet, die Rede iſt. —

**) Vgl. über die Bedeutung des Wortes ἀπαράβατος Bleek und Delitzſch. —

Leben zurückgekommen ist. Diesmal macht er dieselbe aber nicht deßhalb geltend, weil nur ein Priester, welchem sie eigen ist, nachdem er das wahre Opfer gebracht hat, die zu Sühnenden überhaupt noch bei Gott vertreten kann; sondern er hebt hervor, daß nur ein ewig lebender Priester die zu Sühnenden ewig vertreten kann, und daß, da die ewige Vertretung zu einer vollständigen und ewigen Errettung erforderlich ist, die Ewigkeit Christi die Bedingung und Grundlage der vollständigen Wirkungskräftigkeit seines priesterlichen Thuns ist.

§. 55.

Christus der sündlose und zur Rechten Gottes sitzende Hoheprieſter.

Wir sind nun darüber belehrt, was in dem Namen ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ von Christo ausgesagt wird. Aber so Viel auch in demselben enthalten ist, und so hoch Christus auch durch denselben über die ganze levitische Priesterschaft, und damit auch über die altteſt. Hoheprieſter erhoben wird, so ist damit doch noch nicht Alles gesagt, was Christum zum vollkommenen Hoheprieſter macht und vor den altteſt. Hoheprieſtern auszeichnet. Das altteſt. Vorbild läßt die Erhabenheit und Vollkommenheit des neuteſt. Hoheprieſters in vieler Beziehung schon deutlich erkennen; aber es bringt sie doch nicht vollständig zur Anschauung. Namentlich fehlen ihm zwei sehr wesentliche Züge. Die fleckenlose Heiligkeit des neuteſt. Hoheprieſters und seine Erhöhung über die Himmel sind in dem Vorbilde nicht besonders angedeutet. Darum muß der Vf. diese Eigenschaften, welche mit zu dem gehören, was Christum zum wahrhaftigen Hoheprieſter macht und seine Erhabenheit über die altteſt. Hoheprieſter begründet, noch besonders hervorheben. —

So sagt er denn zunächst im engsten Anschlusse an seine im vorigen §. erörterten Aussagen, daß unser Bedürfniß, auch einen solchen Hoheprieſter, d. h. einen Hoheprieſter, der

ein Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks iſt *), erforderte, weil nur ein Hoheprieſter, welcher die im vorigen §. geſchilderten Eigenſchaften hat, uns wirkſam vor Gott vertreten und uns vollſtändige Rettung bringen kann; fügt aber ſogleich noch eine Reihe von Prädicaten bei, in welchen er den neuteſt. Hoheprieſter näher characteriſirt, und auf ſeine eben genannten Eigenſchaften hinweiſt. —

Dem altteſt. Hoheprieſter kam die Eigenſchaft der Sündloſigkeit und Heiligkeit nur in äußerlicher und vorbildlicher Weiſe zu, indem er nämlich auf ſeinem Stirnblatte die Bezeichnung trug קֹדֶשׁ לַיהוָה, indem er äußerlich kein Gebrechen haben durfte, levitiſch rein ſein und vor dem Verſöhnungsfeſte ſieben Tage lang von Allen, auch von ſeinen Angehörigen abgeſondert ſein mußte, damit er nicht verunreinigt würde; der neuteſt. Hoheprieſter dagegen iſt wirklich und weſenhaft heilig, ſündlos, unbefleckt und von den Sündern abgeſondert, ſo daß eine Befleckung und Verunreinigung durch die Gemeinſchaft mit ihnen unmöglich iſt (7, 26.) **). Er bedarf alſo ſelbſt keiner Sündenſühnung; als der Heilige ſteht er in einem ſo innigen, durch nichts getrübten Verhältniſſe zu Gott, daß ihm ſelbſt ohne Weiteres der Zutritt zu Gott offen ſteht, und daß er darum auch Andern durch ſeine prieſterliche Ver-

*) Ueber die Beziehung des τοιοῦτος in 7, 26. vgl. Bleek, Lünem. u. Delitzſch. — Man beachte übrigens, daß in dem ganzen Abſchnitt 7, 1—25. immer nur vom Prieſterthum, nicht vom Hoheprieſterthum Chriſti die Rede iſt, und daß er in dieſem Abſchnitte immer mit der geſammten levitiſchen Prieſterſchaft, nicht ſpeciell mit den Hoheprieſtern verglichen wird. Dieſer Umſtand hat ſeinen natürlichen Grund darin, daß die altteſt. Schrift Melchiſedek „Prieſter" und nicht „Hoheprieſter" nennt, und auch nur von einem „Prieſterthum nach der Weiſe Melchiſedeks" weiß. Chriſtus aber iſt nicht nur Prieſter, ſondern auch Hoheprieſter. Darum iſt er unmittelbar vor und gleich nach der eingehenden Vergleichung mit Melchiſedek „Hoheprieſter" genannt; vgl. 6, 20. und 7, 28., auch 5, 10. (Hofmann, II. S. 285 und Delitzſch zu 5, 10.). —

**) Vgl. über dieſe Ausdrücke §. 38.

tretung die Erlaubniß zu Gott zu nahen und die Wiederaufnahme in die (nicht blos äußerliche) Gottesgemeinſchaft zu erwirken im Stande iſt. — Wie er durch ſeine Sündloſigkeit und Heiligkeit ethiſch zum Hoheprieſter qualificirt iſt, ſo iſt er es ferner auch metaphyſiſch durch ſeine Erhöhung über die Himmel; ſchon der Ausdruck „abgeſondert von den Sündern“ iſt kein rein ethiſches, ſondern zugleich auch ein metaphyſiſches Prädicat, und bildet alſo den Uebergang zu dem letzten Prädicate ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος, (vgl. 4, 14.), welches beſagt, daß keinerlei creatürliche Schranke den neuteſt. Hoheprieſter von dem überweltlichen Gotte ſcheidet, daß derſelbe vielmehr ſelbſt in den Stand der Ueberweltlichkeit eingegangen, der unmittelbarſten, vollſtändigſten und umfaſſendſten Gottesgemeinſchaft theilhaftig iſt (vgl. §. 43). Der neuteſt. Hoheprieſter hat alſo nicht nur vermöge ſeines ethiſchen Characters das Recht zu Gott zu nahen, ſondern der Zuſtand, in welchem er ſich befindet, iſt ſchon die denkbar höchſte und vollkommenſte und dabei auch eine bleibende Vereinigung mit Gott; und es muß daher, wenn er die Sünder, ihre Angelegenheiten zu ſeinen eigenen machend, vertritt, eine vollkommene Errettung und die Wiederaufnahme derſelben in die Gemeinſchaft Gottes die Frucht ſeines hoheprieſterlichen Thuns ſein. Durch ihn iſt alſo das Bedürfniß der ſündigen Menſchheit nach der Verwendung eines zwiſchen ihr und Gott ſtehenden und ſie vor Gott vertretenden Mittlers auf's vollkommenſte befriedigt. —

Eine unmittelbare Folge ſeiner Heiligkeit und ſeiner Erhöhung und zugleich ein Zeugniß ſeiner damit gegebenen Erhabenheit über die altteſt. Hoheprieſter iſt, daß er, obſchon jeden Tag, d. h. ununterbrochen die Function hoheprieſterlicher Vertretung übend, doch nicht nöthig hat immer zuerſt für ſeine eigenen Sünden Opfer darzubringen, und hernach für die Sünden des Volkes, wie dies die mit Sünden behafteten und in keiner weſentlichen Gemeinſchaft mit Gott ſtehenden levitiſchen Hoheprieſter am Verſöhnungsfeſt thun müſſen. Das Opfern für eigene Sünden fällt bei ihm natür-

lich ganz und gar weg; das Opfer für die Sünden des Volkes *) aber hat er ein und für allemal dargebracht, indem er sich selbst darbrachte, und eine Wiederholung desselben ist überflüssig und undenkbar. Denn das ist eben der große Vorzug des durch den beschworenen Ausspruch Gottes eingesetzten neutest. Hohepriesters vor den von dem Gesetze aufgestellten altt., daß diese mit Schwachheit behaftete Menschen sind, während jener der für immer vollendete Sohn ist. Ihrer Schwachheit wegen müssen die levitischen Hohepriester immer zuerst ihre eigenen Sünden durch ein Opfer sühnen; denn diese Schwachheit ist eine fortwährend fließende Quelle eigener Versündigungen; der neutest. Hohepriester aber ist kein gewöhnlicher mit Schwachheit behafteter Mensch, sondern der über alle Schwachheit erhabene, schon für immer in den Zustand der Vollendung eingegangene Sohn, bei welchem alle

---

*) Daß das τοῦτο ἐποίησεν in 7, 27. sich nicht mit auf die Worte πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδ. ἁμ. θυσ. ἀναφ. beziehen kann, haben alle neueren Ausleger erkannt. Nur Hofmann, II. S. 287, vgl. 283 f. und 46 will mit Beziehung auf 5, 7. die falsche Erklärung von Schlichting, Grotius und Hammond in modificirter Fassung wieder geltend machen, und τοῦτο auch auf die bezeichneten Worte bezogen wissen. Der Vf. soll wirklich lehren, daß Christus, wie die altt. Hohepriester, auch für sich selbst geopfert habe, freilich nicht für eigene Sünden, aber doch seiner eigenen Schwachheit wegen. Das Gebet in Gethsemane, welches lediglich durch das Leiden Jesu veranlaßt ist, welches dem Opfer des altt. Hohepriesters für die Gemeinde entspricht, sei nämlich ebenso wie das Opfer des Hohepriesters für sich selbst, eine fromme Aeußerung der Schwachheit und zugleich eine gottwohlgefällige Darbringung, und sei darum mit dem Opfer des Hohepriesters für seine eigenen Sünden zu vergleichen. — Allein die Worte ἑαυτὸν ἀνενέγκας, in welche nur die größte Willkür das Gebet in Gethsemane mit einschließen könnte, machen es unzweifelhaft, daß der Vf. bei den Worten τοῦτο ἐποίησεν nur an das Todesleiden Christi denkt, und dieses entspricht nur dem Opfer, das der Hohepriester für die Sünden des Volkes, nicht auch dem welches er für seine eigenen Sünden darbringt. Auch hätte der Vf. gewiß, wenn Hofmann's Auslegung richtig wäre, statt ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν nur ὑπὲρ ἑαυτοῦ (vgl. 9, 7.) geschrieben; wir wenigstens können uns nicht überreden, daß er ohne Noth den anstößigen Satz ausgesprochen habe: Christus habe auch für seine eigenen Sünden geopfert, um einen Gedanken auszudrücken, für den er leicht eine unanstößige Form hätte finden können. — Vgl. auch Bleek, Lünem. u. Delitzsch z. d. St. —

Möglichkeit der Sünde, aber auch jedes wiederholte Leiden ausgeschlossen ist. Seine τελείωσις überhebt ihn der Nothwendigkeit, für sich selbst Opfer darzubringen, so wie auch der Wiederholung des Opfers, das er für die Sünden des Volkes dargebracht hat*). Diese seine τελείωσις, verbunden mit seiner Gottessohnschaft, macht ihn zu dem vollkommenen Hohepriester, dessen wir bedürfen, und der uns in der wirksamsten Weise vor Gott vertritt (vgl. 5, 9 f.). — So faßt v. 28, obwohl zunächst nur Begründung des v. 27, den Hauptinhalt des siebten Capitels noch einmal in eine kurze Formel zusammen, indem er den neutest. Hohepriester als den ewig lebenden Priester nach der Weise Melchisedeks „Sohn" und als den sündlosen und über die Himmel erhöhten „für immer vollendet" nennt, und ihn in dieser seiner Erhabenheit den levitischen Hohepriestern, die mit Schwachheit behaftete Menschen sind, gegenüberstellt. —

Wenn der Vf. hernach als den Hauptpunkt seiner ganzen Erörterung die Wahrheit bezeichnet: „wir haben einen solchen Hohepriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt hat**)" so ist damit dem „für immer vollendeten Sohne" ein Attribut beigelegt, welches Alles was der Vf. in Cap. 7 von demselben gesagt hatte, voraussetzt: die Ewigkeit seines Lebens, seine Erhöhung über die Himmel und seine ethisch-religiöse Vollkommenheit. Auch die letztere; denn seine Erhebung zur Rechten Gottes ist ja der Lohn für sein Verhalten auf Erden; und überhaupt ist eine solche Stellung in der unmittelbarsten Nähe Gottes ohne vollkommene Heiligkeit ganz undenkbar. Das Attribut selbst aber will zur Vervollständigung des Bildes des neutest. Hohepriesters noch einen neuen und sehr wesent-

*) Vgl. zu v. 27. 28 §. 42 u. 52. —

**) Die Bemerkung Delitzsch's, daß κεφάλαιον auf v. 1 und 2 zu beziehen sei, ist nicht unrichtig. Doch ist damit, daß der neutest. Hohepriester sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, auch schon gegeben, daß er in der wahrhaftigen Hütte λειτουργός ist. —

lichen Zug beifügen. Ja es macht auf die Seite der Herrlichkeit des neuteſt. Hoheprieſters aufmerkſam, welche am hellſten in's Auge fällt und am allertröſtlichſten iſt. Der neuteſt. Hoheprieſter iſt nicht nur in der unmittelbarſten Nähe Gottes; er iſt nicht nur in der innigſten und vollkommenſten Gottesgemeinſchaft (dies liegt ſchon in dem „höher als die Himmel geworden"), ſondern er hat auch an der göttlichen Allmacht und Weltherrſchaft Theil (vgl. §. 43). Der Hoheprieſter, welcher uns vor Gott vertritt, iſt zugleich der, durch welchen die weltregierende Thätigkeit Gottes vermittelt iſt, ja, welchem Gott das Regiment über die Welt und insbeſondere über das Gottesreich übertragen hat. Dieſe ſeine mit der Hoheprieſterwürde verbundene königliche Macht und Herrlichkeit iſt die höchſte und ſicherſte Bürgſchaft dafür, daß er der wahre und vollkommene Hoheprieſter iſt, und daß ſein prieſterliches Thun den vollſtändigſten Erfolg haben muß. Denn macht er als Hoheprieſter unſere Sache zu der ſeinigen, läßt er es ſich angelegen ſein, daß uns in unſern Schwachheiten geholfen werde, daß wir aus unſerem Elend gerettet und von unſern Sünden gereinigt werden, daß wir Gnade und Friede finden und zu Gott uns nahen dürfen, ſo wird er ſicher dies Alles auch thun, da er als Theilhaber an der göttlichen Weltherrſchaft die Vollmacht dazu empfangen hat. Als königlicher Hoheprieſter vereinigt er in ſeiner Perſon auf der einen Seite die Theilnahme an den Intereſſen der ſündigen Menſchheit und die Geneigtheit ihnen vollſtändige Hilfe zu bringen, und auf der andern Seite die von Gott ihm übertragene Macht das in's Werk zu ſetzen was er als Hoheprieſter thun möchte *).

*) In anderer Beziehung bemerkt Steinhofer, S. 164 treffend und ſchön: „Er bewahret das heilige Majeſtätsrecht Gottes; denn er iſt Prieſter; und herrſchet als der bevollmächtigte Verwalter, ja als der eigenthümliche Beſitzer und Erbe aller Schätze und Herrlichkeiten Gottes; denn er iſt König." Man vgl. überhaupt die trefflichen Bemerkungen deſſelben über das Verhältniß des Prieſterthums und des Königthums Chriſti zu einander S. 163 ff. —

So ist wirklich das Sitzen Christi zur Rechten Gottes das höchste und wichtigste seiner hoheprieſterlichen Attribute und der in 8, 1. ausgesprochene Satz ist in der That der Hauptpunkt der ganzen Erörterung des Vfs. —

Als dieser erhabene Hoheprieſter, dem das Regiment des Reiches Gottes übertragen ist, heißt er ἀρχιερεύς μέγας (4, 14.) und ἱερεύς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ (10, 21.). —

§. 56.

Wann ist Christus Hoheprieſter geworden?

Nun haben wir aber auch noch die schwierige Frage zu beantworten, von welchem Zeitpunkt an Christus nach der Anschauung des Vfs mit der hoheprieſterlichen Würde bekleidet, und als Hoheprieſter wirksam ist.

Die richtige Beantwortung dieser Frage ist von nicht geringer Bedeutung für das Verständniß dieses ganzen Lehrstücks. Darum hat sich der bekannte **Faustus Socinus** um die Auslegung unseres Briefes verdient gemacht, indem er durch seine von der traditionellen Kirchenlehre abweichende Ansicht von dem Hoheprieſterthum Christi die erste Anregung zur näheren Untersuchung dieses Gegenstandes gegeben hat. Seine Ansicht, daß Christus während seines Lebens auf der Erde noch nicht Hoheprieſter gewesen, sondern dies erst in Folge seiner Erhöhung geworden sei, hat er zuerst in seiner Schrift gegen Volanus ausgesprochen, und sie dann gegen die Bedenken seines Freundes Joh. Niemojevius in zwei langen Briefen ausführlich begründet*). Sie wurde dann von seinen Anhängern Crell,

*) Vgl. die beiden Briefe des Niemojevius und die beiden Antwortschreiben Socin's in des letzteren epp. S. 196 ff., namentlich S. 205. 223 ff. 245 ff. 253; auch abgedruckt in F. Socini Opp. I. S. 397—423 und II. S. 465—488. — Die Schrift gegen Volanus führt den Titel: De Jesu Christi filii dei natura sive essentia nec non de peccatorum per ipsum expiatione disputatio adversus Andr. Volanum (Opp. II. S. 373—422); und die betreffende Stelle steht Opp. II. S. 391 ff. —

Schlichting u. Abd. vertreten*), fand aber an den orthodoxen Theologen eifrige Gegner. Noch Braun (zu 4, 14. 5, 5. 9. 8, 4.) beſtreitet dieſelbe mit beſonderer Berückſichtigung Schlichting's auf's nachdrücklichſte, will aber nur das anerkannt wiſſen, daß Chriſtus auch ſchon auf Erden ein consummatus pontifex war; dagegen macht er das Zugeſtändniß: Verum est, Christi sacerdotium perfecte fuisse consummatum post ascensionem in coelos quod attinet ad functiones sacerdotii. — Die ſocinianiſche Anſicht wurde zwar bald nach dem Erſcheinen des Braun'ſchen Commentars (1705) von Peirce (1727) und Sykes (1755) auf's neue geltend gemacht; aber die orthodoxen Ausleger bekämpften ſie noch geraume Zeit als eine ſehr gefährliche Anſicht, die „alle ſchriftmäßigen Begriffe von dem Hoheprieſterthume Chriſti zerrütte, daſſelbe in ein metaphoriſches Prieſterthum verwandle und mit ſeinem königlichen Amte vermenge“**).

*) Vgl. Schlichting, Comment. in ep. ad Hebr. (in Jo. Crellii opp. omnia exegetica Irenopoli p. 1656 vol. II.) zu 8, 4. — Nach Tholuck und De Wette zu 2, 17. ſoll ſie auch von den Arminianern adoptirt worden ſein. Aber wenigſtens Limborch, welchen De Wette namentlich anführt, bemerkt in ſeinem Commentar. in Acta apost. et in epp. ad Rom. et ad Hebr. Rotterod. 1711 zu 7, 28. ausdrücklich: Qui postquam e mortuis est resuscitatus in vitam immortalem et in caelum exaltatus a deo constitutus est aeternus noster pontifex, qui quidem pontificatum suum inchoavit in terra, seque ut victimam piacularem pro nobis in mortem tradidit; sed ex morte resuscitatus perfecte beatus, nec morti ullisve adversis obnoxius ad omnes sacerdotii partes explendum in aeternum est consummatus. — Limborch hat alſo faſt ganz dieſelbe Anſicht, welche der oben angeführte entſchiedene Gegner der Socinianer ausſpricht. — Vgl. auch Limborch zu 5, 9 und zu 8, 4., wo es unter Anderem heißt: Unde liquet integrum sacerdotium Christi et omnia quae ad illius plenam ac perfectam administrationem requiruntur, non esse peracta in terra, ſofern nämlich die auf Erden begonnene Opferdarbringung erſt durch die Darbringung des Blutes im Himmel plene ac perfecte consummata wurde. —

**) Vgl. beſonders Joh. Andr. Cramer: Erklärung des Briefes Pauli an die Ebräer, 2 Th. Kopenhagen und Leipzig, 1757. I. S. 333—336. II. S. 156—162; Baumgarten, Erklärung des Br. St. Pauli an die Hebr. Halle, 1763, zu 8, 4. Auch Semler in den, dem eben angeführten Commentar vorgedruckten Beiträgen zu genauerer Einſicht des Br. a. d. Hebr. S. 128 f. ſtimmt den Ausführungen Cramer's bei. —

Erſt Joh. Dav. Michaelis hat ihr bei den deutſchen Theologen mehr Eingang verſchafft. In den Noten zu ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung des Peirce'ſchen Commentars hatte er die von dem letzteren gegen die orthodoxe Anſicht geltend gemachten Gründe „wichtige Zweifel" genannt, hatte aber noch verſchiedene Auskunftsmittel vorgeſchlagen. In ſeinem eigenen Commentare*) dagegen (zu 8, 4.) ſpricht er ſich zwar immer noch ſchwankend aus, neigt ſich aber doch offenbar zu der ſocinianiſchen Anſicht hin. Zugleich bemüht er ſich die Streitfrage, welche beſonders dadurch große dogmatiſche Bedeutung gewonnen hatte, daß von beiden Seiten die Frage, ob der Tod Chriſti ein Opfer für unſere Sünden geweſen ſei oder nicht, davon abhängig gemacht wurde, als eine für die Dogmatik bedeutungsloſe darzuſtellen. Daß Chriſtus in ſeinem Leiden ein Opfer für unſere Sünden geworden ſei, das ſei doch gewiß, man möge in jener Streitfrage ſich entſcheiden, wie man wolle. Ob man aber dies Opfer zu ſeinem Prieſteramt rechne, oder aus dem, was die orthodoxe Dogmatik unter einen Titel bringt, zwei Namen mache, nämlich ſein Opfer und ſein Prieſteramt, das ändere in der Sache ſelbſt nichts. „Es betrifft blos Redensarten, und die Frage wird mehr in die hebräiſchen Alterthümer, als in die Glaubenslehre gehören." — Entſchiedener bekennen ſich zu der ſocinianiſchen Anſicht Tittmann und Griesbach in den zu §. 53 angeführten Abhandlungen. Apostolus opus Christi non quidem terrestre, quod est bene tenendum, quam potius coeleste comparavit officio sacerdotali .... Mortem Christi autem quam dixit effusionem sanguinis (9, 11 f.) commemoravit tamquam rem quae necessario antecedere debuerit, et qua acquisitio salutis quam nunc de coelo omnibus desiderantibus impertiret, facta sit ſagt der erſtere (S. 221 f.); und der letztere betrachtet das Leiden und den Tod Chriſti als inauguratio

*) J. D. Michaelis Erklärung des B. a. d. Hebr. 2 Th. Frankf., 1762. 64; 2te Ausgabe, 1780. 86. —

zu seinem hohepriesterlichen Amte (vgl. S. 436 f.). Die gleiche Ansicht spricht Storr*) zu 8, 4. (S. 137 ff.) mit Berufung auf Michaelis aus; doch hat er dieselbe etwas modificirt; der Hauptinhalt seiner ausführlichen und durch Klarheit und Gründlichkeit ausgezeichneten Erörterung ist folgender: Zwar war Christus schon von seiner Geburt an zur ewigen göttlichen Herrschaft und zu dem damit verbundenen, ewigen Priesterthum bestimmt und fähig; aber erst durch seine Erhöhung in den Himmel ist er in den Besitz der mit seiner königlichen Herrschaft verbundenen, priesterlichen Würde gekommen. Sein Opfertod geschah allerdings auf Erden; aber des Opfertods sterben ist keine priesterliche Verrichtung, sondern das geschlachtete Opfer im Heiligthume darbringen, das erst ist eine priesterliche Verrichtung. Dagegen wäre Christi Eingang in den Himmel kein priesterlicher und versöhnender Eingang in das himmlische Heiligthum, wenn er nicht zuvor, als das wahre Versöhnungsopfer, den Tod erduldet hätte; nicht darin, daß die priesterlichen Verrichtungen Christi an seinen Eingang in den Himmel und an seinen Aufenthalt daselbst geknüpft werden, besteht der socinianische Irrthum, sondern darin, daß der Zusammenhang zwischen seinem Tode und seinen priesterlichen Verrichtungen zerrissen wird, indem man jenen nicht als ein wirkliches Versöhnungsopfer betrachtet. — Auch Schulz (S. 83 f.) und Kuinoel (zu 8, 1.) schließen sich diesen Vertretern der socinianischen Ansicht an. —

Dagegen haben Gabler und Winzer**) die orthodoxe Ansicht wieder in Schutz genommen, aber in verschiedener Weise; der erstere bemerkt: der Umstand, daß in unserem Briefe die hohepriesterlichen Verrichtungen Christi im Himmel besonders hervorgehoben seien, sei darin begründet, daß

*) Gottlob Chr. Storr: Pauli Br. a. d. Hebr. erläutert. Tübingen, 1789.

**) In den zu §. 53 angeführten Abhandlungen; vgl. Gabler, S. 602 ff. und Winzer, I. S. VI f. —

Chriſtus mit dem altteſt. Hoheprieſter verglichen werde; es ſei aber damit nicht ausgeſchloſſen, daß auch ſein Opfer am Kreuz eine hoheprieſterliche Verrichtung ſei; denn der Vf. wende verſchiedene Bilder an, um die Perſon und das Werk Chriſti allſeitig in helles Licht zu ſtellen. Winzer dagegen geht davon aus, daß den altteſt. Hoheprieſtern zwei verſchiedene Functionen oblagen, nämlich die Sündenſühnung durch Opfer und die Vertretung des Volkes in Fürbitte für daſſelbe. Nach der Lehre unſeres Briefes habe nun Chriſtus jene auf Erden vollbracht, während er die hoheprieſterliche Function der Fürbitte fortwährend im Himmel verrichte. Er bemerkt dann ausdrücklich: De expiatione per Christum facta quae disseruit noster, ea non habent solum veram ac manifestam operis Christi terrestris cum sacerdotum Judaicorum officio similitudinem sed etiam ad sacerdotalis officii rationem a nostro ipso referuntur. — Auch Böhme in ſeinem Commentar S. 407 f. und 227 vertritt dieſe Anſicht. —

Unter den neueren Auslegern hat ſich nur Bleek zu 2, 17. der ſocinianiſchen Anſicht angenommen: die hoheprieſterliche Würde Chriſti beginne erſt mit dem Momente, wo er ſich zur Rechten Gottes geſetzt habe; zwar trage ſchon die Darbringung ſeines eigenen Leibes und der Eintritt in das himmliſche Heiligthum mit dem eigenen Blute „einen hoheprieſterlichen Character" an ſich; aber der Vf. ſcheine dieſes nur als Inauguration des Herrn zu der Würde des Hoheprieſters betrachtet zu haben (vgl. Griesbach) *). — Dagegen beginnt nach Tholuck (zu 2, 17. u. D. A. T. im N. T. S. 107), De Wette (zu 2, 17.) und Lünem. (zu 2, 17.) das Hoheprieſterthum und die hoheprieſterliche Wirkſamkeit Chriſti ſchon mit ſeinem Opfertode auf Erden; die Stellen aber, an welchen der Vf. zu lehren ſcheine, daß Chriſtus erſt mit ſeinem Eingange in den Himmel Hoheprieſter gewor-

*) Van den Ham, S. 125 f. und Meſner, S. 297. 299 f. und 302 f. haben dieſe Anſicht adoptirt.

den ſei, erklären dieſe Ausleger aus der Polemik gegen die Anhänglichkeit der Leſer an die irdiſchen Hoheprieſter und aus dem typologiſchen Intereſſe des Vf's. Gegen Bleek und für dieſe Anſicht hatte ſich auch ſchon Köſtlin (S. 437 Anm.) erklärt. —

Stellen wir nun, um uns in dieſer Streitfrage entſcheiden zu können, die wichtigſten Gründe zuſammen, welche für die beiden einander gegenüberſtehenden Anſichten ſprechen! Wir beginnen mit der ſocinianiſchen.

Für dieſelbe iſt zunächſt der archäologiſche Grund geltend gemacht worden: „des Opfertodes ſterben iſt keine prieſterliche Handlung.“ Auch das Schlachten des Opferthieres war nach dem moſaiſchen Geſetze und nach der jüdiſchen Tradition ausſchließliches Geſchäft des Opfernden ſelbſt und erſt mit dem Auffangen des Blutes begann das eigentlich prieſterliche Geſchäft *). Wenn man alſo auch die Uebernahme des Todes allenfalls mit dem Schlachten des Opferthieres vergleichen könnte, ſo ſcheinen doch die eigentlich hoheprieſterlichen Functionen Chriſti erſt nach ſeinem Tode beginnen zu können. — Sodann berief man ſich auf mehrere Stellen unſeres Briefes, welche ſich nur unter Vorausſetzung der Richtigkeit der ſocinianiſchen Anſicht genügend erklären ließen. Dahin gehört vor Allem die Stelle 8, 4.: εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐπὶ γῆς οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα; denn mit dem Satze: wenn Chriſtus auf Erden ſich befände, ſo wäre er nicht einmal Prieſter, iſt — wie man ſagt — der andere unmittelbar gegeben: ſo lange er noch auf Erden war, iſt er auch noch nicht Prieſter geweſen: der Vf. erkläre alſo hier ganz ausdrücklich, daß nur der in den Himmel erhöhte Chriſtus als Prieſter und Hoheprieſter betrachtet werden könne. — Sodann berief man ſich auf 2, 17., wo als Folge und Ziel davon, daß Chriſtus in Allem uns gleich wurde, das angegeben iſt, daß er ein barmherziger und ein treuer Hoheprieſter geworden iſt; da näm-

*) Vgl. Bähr, Symbolik des moſaiſchen Cultus, II. S. 307 ff. —

lich in jenes „In Allem uns gleich werden" das Leiden und der Tod jedenfalls mit eingeschlossen werden müsse, so sei Christus zu Folge dieser Stelle erst nach seinem Tode Hoheprieſter geworden. — Ferner führte man die Stelle 5,8 ff. an, wo wieder ganz klar zu lesen sei, daß Christus erst nach seinem Leiden und durch seine τελείωσις Urheber des ewigen Heiles und Hoheprieſter nach der Weise Melchisedeks geworden ist; und daſſelbe glaubte man auch aus 6, 20. folgern zu dürfen, sofern hier das Eingehen in das himmlische Allerheiligste und das Werden zum Hoheprieſter nach der Weise Melchisedeks in dieſelbe Zeit gesetzt wird (vgl. das part. aor. γενόμενος). Auch das ganze 7te Capitel, und insbesondere die vv. 7, 26—28. hat man als für die socinianische Ansicht sprechend angeführt; namentlich berief man sich auf die Worte κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος (7, 26.) und auf den Satz: das Wort des Eidschwurs stelle den für immer vollendeten Sohn als Hoheprieſter auf (7, 28.). Endlich glaubte man sich auch noch auf die Stellen 8, 1 f. 6., und (obwohl mit dem wenigsten Rechte) auf 9, 11 f. 24. 10, 12 f. 21. stützen zu können. —

Die Gegner der socinianischen Ansicht suchten dagegen aus einer Reihe von Stellen zu beweisen, daß der Vf. schon den Opfertod Jesu als eine hoheprieſterliche Handlung darstelle. Und in der That kann dies von Niemanden, der die betreffenden Stellen unbefangen betrachtet, geleugnet werden. Schon in 5, 1. ist ja als das eigentliche Geschäft des Hohepriesters das Darbringen (προσφέρειν) von Gaben und Opfern für Sünden bezeichnet; 7, 27. ist ausdrücklich gesagt, daß die einmalige Selbstdarbringung Christi der Opferdarbringung des altteſt. Hoheprieſters für das Volk entspreche; ebenso in 9, 24 ff. und in 10, 11—14. vgl. v. 10. — Die Vertreter der socinianischen Ansicht suchten nun freilich dieſen gewichtigen Gegengrund dadurch zu entkräften, daß sie alle Stellen unseres Briefes, in welchen von der Selbstdarbringung Christi die Rede ist nicht auf das Erleiden des Kreuzestodes, sondern darauf bezogen, daß

Christus seinen auf Erden dahingegebenen Leib und sein vergossenes Blut bei seinem Eintritte in das himmlische Heiligthum dem Vater als Opfer dargestellt hat. So namentlich Peirce, Storr und Bleek. Mit dem meisten Recht kann man sich für diese Ansicht auf die Stelle 8, 3. berufen; aus dem Zusammenhang, in welchem die Worte ὅθεν ἀναγκαῖον, ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὁ προσενέγκῃ mit dem Vorhergehenden und Folgenden stehen, geht nämlich — darin hat Bleek vollkommen Recht — klar hervor, daß in denselben von einem im Himmel stattfindenden hoheprieſterlichen Darbringen die Rede ist. Denn unmittelbar zuvor wird ja Christus λειτουργὸς des himmlischen Allerheiligsten genannt; und daß er dies sei, wird in v. 3 u. 4 bewiesen, indem der Vf. zuerst zeigt, daß Christus, als der neutest. Hoheprieſter, ein wirklicher λειτουργὸς sein d. h. eine bestimmte λειτουργία haben müsse, und sodann, daß der Ort dieser λειτουργία nur das himmlische Heiligthum sein könne. Obschon daher v. 3 für sich allein über den Ort des προσφέρειν, in welchem eben die λειτουργία Christi besteht, gar nichts aussagt, so nöthigt doch der Zusammenhang unweigerlich zu dem Zugeständnisse, daß unter diesem προσφέρειν eine im himmlischen Heiligthume stattfindende Darbringung verstanden werden muß. — Dagegen folgt nicht aus der Stelle, daß der Ort dieser hoheprieſterlichen Opferdarbringung Christi ganz ausschließlich das himmlische Heiligthum ist. Denn der Vf. konnte, wenn er die Vorstellung hatte, daß jenes προσφέρειν einmal auf Erden seinen Anfang genommen, dann aber im Himmel sich fortgesetzt hat, und seit jenem ersten der Vergangenheit angehörigen Anfange überhaupt nur im Himmel stattfindet, doch unbedenklich von der hoheprieſterlichen λειτουργία Christi, und von seinem προσφέρειν als von einer im Himmel stattfindenden Thätigkeit reden, ohne sagen zu wollen, daß der ganze Act der Opferdarbringung in den Himmel zu verlegen sei; wie man auch von dem προσφέρειν der alttest. Hoheprieſter, von welchem unmittelbar zuvor die Rede ist, sagen kann, daß es eine λει-

τουργία im Allerheiligſten war, obſchon es immer im Vorhof ſeinen Anfang nahm*). — Auch in 9, 25. hat der Vf., wenn er von einem προσφέρειν ἑαυτόν ſpricht, zunächſt eine im himmliſchen Allerheiligſten ſtattfindende Selbſtdarbringung im Sinne; denn hier wird ja das etwaige πολλάκις προσφέρειν ἑαυτόν nicht mit dem wiederholten Opfern des Hohepriesters überhaupt, ſondern mit ſeinem jährlichen Eingehen in das Allerheiligſte mit fremdem Blute verglichen **). Andrerſeits zeigt aber der Zuſammenhang dieſer Stelle, daß es einſeitig und unrichtig wäre, wenn wir mit Bleek den ganzen Act der Selbſtdarbringung Chriſti in den Himmel verlegen wollten, und daß die oben erwähnte Vorſtellung, nach welcher dieſe Selbſtdarbringung ſchon auf Erden ihren Anfang genommen hat, wirklich die unſeres Vf's iſt. Wir können freilich nicht leugnen, daß der Vf. aus der Nichtwiederholbarkeit des Leidens Chriſti gegen die Forderung einer Wiederholung des προσφέρειν ἑαυτόν argumentiren konnte, auch wenn er ſich das erſtere als auf Erden und das letztere als

---

*) Delitzſch denkt bei den Worten ἔχειν τι . . . ὃ προσενέγκῃ ausſchließlich an die Darbringung des Blutes; dieſe iſt allerdings auch in 9, 7. mit προσφέρειν bezeichnet; und in der That iſt ſie ja derjenige Theil der Opferhandlung, welcher im Allerheiligſten, alſo bei der Opferdarbringung Chriſti im Himmel ſtattfindet. Auch macht es dann ganz und gar keine Schwierigkeit, daß das προσφέρειν ganz in den Himmel verlegt zu werden ſcheint. Allein der Vf. hat ſchwerlich ſo ſpeciell an die Darbringung des Blutes gedacht; er gebraucht hier höchſt wahrſcheinlich das Wort προσφέρειν in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung, d. h. als Bezeichnung der Opferhandlung überhaupt; wenigſtens hat er den Ausdruck unmittelbar zuvor und gleich hernach ſo gebraucht; und dies macht es unwahrſcheinlich, daß derſelbe zwiſchen inne eine etwas andere Bedeutung haben ſoll, beſonders da das προσφέρειν Chriſti mit dem προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας des altteſt. Hohepriesters, welches nicht von der bloßen Darbringung des Blutes verſtanden werden kann, ganz in Parallele geſtellt iſt. —

**) Gegen De Wette und Lünem. —

im Himmel ſtattfindend dachte *). Allein aus dem folgenden ἅπαξ εἰς ἀθετ. ἁμ. διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται, wobei der Vf. an den auf Erden vor den Augen der Menſchen ſtattgefundenen Kreuzestod (vgl. πεφανέρωται) gedacht haben muß **), geht hervor, daß in ſeinen Augen auch der Tod am Kreuze zu dem Acte des προσφέρειν ἑαυτόν gehört, ja daß er als er dieſe Worte ſchrieb, ganz vorwiegend an den Kreuzestod dachte. Dies iſt auch noch in den folgenden Verſen der Fall, wo dem ἅπαξ ἀποθανεῖν (v. 27) auf Seiten der Menſchen das ἅπαξ προσενεχθείς auf Seiten Chriſti entſpricht (v. 28), und — ſelbſt hiervon abgeſehen — die Bleek'ſche Auffaſſung des προσενεχθείς ganz unmöglich iſt, da der Vf. auch hier, wie die folgenden Worte ἐκ δευτέρου u. ſ. w. zeigen, bei der Selbſtdarbringung Chriſti an etwas, was man ſehen konnte, alſo an den Kreuzestod auf Erden, gedacht hat ***). Ganz unwiderſprechlich geht endlich aus 10, 10—14. hervor, daß der Vf. den Kreuzestod Chriſti mit zu dem Acte ſeiner Opferdarbringung rechnet. Denn während ſonſt als Object des προσφέρειν nur das allgemeine ἑαυτόν, nie aber — was wohl zu beachten iſt, und was man, wäre die Anſicht Bleek's richtig, doch anders erwarten müßte †) — das Blut Chriſti vorkommt, ſpricht

*) Vgl. Bleek zu 9, 25. —

**) Obſchon die Worte διὰ τῆς θ. αὐτοῦ nicht mit πεφαν., ſondern mit εἰς ἀθετ. ἁμ. zu verbinden ſind. —

***) Die Erſcheinungen des Auferſtandenen machen bei unſerer Auffaſſung dieſer vv. keine Schwierigkeit; ſie mußten unberückſichtigt bleiben, wo es ſich darum handelte, der erſten Erſcheinung Chriſti zum Zweck der ein- und für allemal geſchehenen, ſündenſühnenden Selbſtopferung ſeine zweite Haupterſcheinung zur σωτηρία der Gläubigen gegenüberzuſtellen. Denn mit dieſen beiden Thatſachen, die von der größten und umfaſſendſten Bedeutung ſind, können doch die Erſcheinungen des Auferſtandenen nicht in eine Linie geſetzt werden (gegen Bleek).

†) Vgl. Hebr. 9, 7. Lev. 1, 5. 7, 33. (33) Ezech. 44, 7. 15. —

der Vf. hier (10, 10.) ausdrücklich von einer προσφορὰ τοῦ σώματος *I. X.* Hierbei aber kann man nur an den Kreuzestod Christi denken; denn es konnte dem Vf. nicht einfallen sagen zu wollen, daß Christus auch seinen auf Erden dahingegebenen Leib bei seinem Eintritte in das himmlische Heiligthum Gott dargebracht habe*), da bekanntlich nur das Blut der Opferthiere in das Heilige und Allerheiligste gebracht wurde. — Sonach haben wir unter der Selbstdarbringung Christi beides zu verstehen, den Kreuzestod auf Erden und das Hineinbringen seines eigenen Blutes in das himmlische Heiligthum; wie denn auch das hebräische הַקְרִיב (im Unterschied von הֵבִיא) und das in der LXX entsprechende προσφέρειν gewöhnlich allgemeine Ausdrücke für die ganze Opferhandlung sind (vgl. in unserem Briefe 5, 1. 10, 11.). Mit dem Kreuzestode auf Erden begann die Selbstdarbringung, und in der Darbringung des Blutes im Himmel vollendet sie sich**). Dies ist die Vorstellung des Vf's; und wenn in derselben bald der Kreuzestod auf Erden und bald die Darbringung des Blutes im Himmel in den Vordergrund tritt, so ist dies nur durch den jedesmaligen Zusammenhang veranlaßt. Keinenfalls aber darf bei der Vergleichung der Selbstdarbringung Christi mit dem Opfer, welches der Hohepriester für die Sünden des Volkes darbrachte, der Kreuzestod auf Erden ganz ausgeschlossen werden; ist doch gerade er in der angeführten Stelle des 10ten Capitels ausdrücklich mit den priesterlichen Opferdarbringungen verglichen. Der Vf. unseres Briefes hat also auch schon das Todesleiden Christi als eine hohepriesterliche Function betrachtet; nicht nur als conditio sine qua non seiner hohepriesterlichen Functionen, und noch weniger als eine Inauguration zu der Würde des Hohepriesters***), da von einer solchen Betrachtung des

*) Gegen Bleek zu 8, 3.

**) In welchem Sinne dies zu verstehen ist wird unten erörtert werden. —

***) Gegen Bleek zu 2, 17. —

Opfertodes Chriſti in unſerem Briefe auch nicht die leiſeſte Spur ſich findet *).

Dieſe Vorſtellung unſeres Vf's, weit davon entfernt dem archäologiſchen Thatbeſtande unangemeſſen zu ſein, entſpricht demſelben vielmehr ganz genau. Denn in Betreff der Sühnopfer am Verſöhnungsfeſte ſchreibt das Geſetz dem Hohepriester ganz ausdrücklich vor das Opferthier auch zu ſchlachten (vgl. Lev. 16, 15.); das Opfer tödten war alſo in dieſem Falle wirklich eine hoheprieſterliche Funktion; und als ſolche konnte es daher auch betrachtet werden, daß Chriſtus ſein Leben in den Tod gab; denn mit dem Opfer am Verſöhnungsfeſte wird ja ſein Opfertod hauptſächlich verglichen. —

Müſſen wir uns hiernach entſchieden auf die Seite der Gegner der ſocinianiſchen Anſicht ſtellen? Wir antworten: Nein! Denn auch dieſe Anſicht enthält eine Wahrheit, und die Gründe, welche für ſie ſprechen, ſind durch die Einreden ihrer Gegner nur theilweiſe entkräftet. Die oben erwähnte Folgerung, welche man aus 8, 4. gezogen hat, halten wir zwar für ungerechtfertigt. Denn obgleich man nicht mit manchen älteren Gegnern der ſocinianiſchen Anſicht im Vorderſatz ein μόνον oder ein ἔτι ergänzen und überſetzen darf: „wenn er nur auf Erden Prieſter **) wäre" oder „wenn er noch auf Erden Prieſter ſein ſollte", obgleich ferner die Cramer'ſche Deutung des Verſes, der denſelben Sinn durch beſondere Betonung der Redensart „auf der Erde Prieſter ſein" gewinnen will, unrichtig iſt — ſo kann man doch aus dem Satze: „wenn er auf Erden wäre, ſo wäre er nicht einmal Prieſter, da ja ſolche vorhanden ſind, welche nach dem Geſetz die Gaben darbringen," keineswegs folgern, daß er, als er früher auf

*) Wenn das Todesleiden Chriſti als der Weg bezeichnet wird, auf welchem er zur τελείωσις gelangte, ſo gehört dies natürlich nicht hierher. —

**) Nach der von vielen älteren Auslegern, namentlich auch den ſocinianiſchen, für nöthig erachteten Ergänzung von ἱερεύς oder ἀρχιερεύς, welche aber überflüſſig und unrichtig iſt.

Erden war, noch nicht Priester war und noch keine priesterlichen Funktionen verrichtet hat. Der Vf. spricht hier nur im Hinblick auf den Zustand, in welchem der neuteſt. Hoheprieſter ſich jetzt befindet; was er beweiſen will iſt, daß wenn Chriſtus jetzt Hoheprieſter iſt, ſeine λειτουργία im Himmel ſtattfinden muß; der Erde gehört die dem moſaiſchen Geſetz entſprechende levitiſch-prieſterliche λειτουργία an; da zur Verrichtung derſelben die levitiſche Abſtammung erforderlich iſt, ſo könnte Chriſtus an dieſer λειτουργία nicht Theil nehmen; wenn er alſo auf Erden wäre, ſo könnte er nicht einmal Prieſter ſein, geſchweige denn eine prieſterliche λειτουργία haben*); denn für eine von der levitiſchen ſich unterſcheidende prieſterliche λειτουργία iſt eben auf Erden kein Raum. Hat Chriſtus auch den Opfertod auf Erden erlitten, und wird dies auch in der oben angegebenen Weiſe vom Vf. als eine hoheprieſterliche Handlung betrachtet, ſo iſt deßhalb die eigentliche Stätte ſeiner hoheprieſterlichen λειτουργία doch nicht die Erde, ſondern der Himmel; ſo wenig man ſagen könnte, daß der Hoheprieſter λειτουργός des Vorhofs ſei, weil er das Verſöhnungsopfer im Vorhof ſchlachtete, ebenſo wenig kann man von Chriſto, weil er auf Erden den Opfertod erlitten hat, ſagen, daß ſeine hoheprieſterliche λειτουργία auf Erden ſtattfinde. Ohne ſeine Himmelfahrt könnte er keine von der levitiſchen unterſchiedene prieſterliche λειτουργία haben, und wäre darum auch weder Prieſter, noch Hoheprieſter; allein daraus folgt nicht, daß er vor derſelben noch nicht Prieſter geweſen iſt. Wenn Jemand zu der Zeit als das Blut des Verſöhnungsopfers in das Allerheiligſte gebracht wurde, vom Hoheprieſter geſagt hätte: „wäre er im Vorhof, ſo wäre er kein Hoheprieſter," ſo wäre dieſe Ausſage ganz richtig und doch dürfte man daraus nicht ſchließen, daß der Hoheprieſter überhaupt nie im Vorhof geweſen ſei und nie etwas darin

*) So iſt das οὐδέ nach dem Zuſammenhang zu erklären; nicht mit Bleek durch „geſchweige denn Hoheprieſter", was gar nicht in den Zuſammenhang paßt; vgl. Lünem. —

zu thun gehabt habe, oder daß er, wenn dies einmal der Fall war, noch nicht Hoheprieſter geweſen ſei; ebenſowenig darf man aus unſerem Verſe folgern, daß Chriſtus als Hoheprieſter nichts auf Erden zu thun hatte, oder daß er, als er ſein Werk auf Erden vollbrachte, noch nicht Hoheprieſter war.

Wenn wir alſo auch dieſe Stelle nicht für beweiſend halten können, ſo kann dagegen nicht geleugnet werden, daß der Vf. in 5, 8 ff. 6, 20. und 7, 28. ſo redet, als ob Chriſtus erſt durch ſeine Erhöhung Hoheprieſter geworden ſei; und es kann die hier ausgeſprochene Vorſtellung, namentlich in den zwei erſten Stellen, keineswegs blos auf Rechnung des „typologiſchen Intereſſes" des Vf's oder auf Rechnung ſeiner Polemik gegen die Anhänglichkeit der Leſer an die irdiſchen Hoheprieſter geſetzt werden. Wir können aber ebenſowenig zwei einander widerſprechende Vorſtellungen in unſerem Briefe finden. Denn in den eben angeführten Stellen ſpricht der Vf. ja nur von dem Hoheprieſterthum Chriſti *nach der Weiſe Melchiſedeks*. Das lehrt er allerdings, daß Chriſtus erſt durch ſeine Erhöhung Hoheprieſter **nach der Weiſe Melchiſedeks** geworden iſt; aber ſeine Selbſthingabe in den Tod kann er nichtsdeſtoweniger als eine hoheprieſterliche Handlung betrachten. So führt uns unſere Unterſuchung zur Unterſcheidung zwiſchen Hoheprieſterthum und Prieſterthum oder Hoheprieſterthum nach der Weiſe Melchiſedeks; und wir erkennen als Lehre des Vf's Folgendes: Chriſtus hatte ſchon auf Erden die hoheprieſterliche Würde; als Hoheprieſter brachte er ſich ſelbſt als Verſöhnungsopfer dar, auf Erden ſterbend und eingehend in das himmliſche Heiligthum; aber erſt mit dieſem ſeinem Eingang in den Himmel, erſt mit ſeiner τελείωσις, iſt er auch als Hoheprieſter vollendet worden *); durch

*) Wie er auch ſtets gehorſam war, und doch war ſein Gehorſam erſt mit ſeiner τελείωσις vollendet; wie er ferner auch ſchon auf Erden „König" war (vgl. Joh. 18, 37.), und doch erſt nach ſeiner Erhöhung König wurde. —

dieſe ſeine τελείωσις iſt er Hoheprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks geworden. Den levitiſchen Hoheprieſtern iſt er darin gleich, daß er wie ſie in einer auf eigener Erfahrung beruhenden, von Unmuth gegen die Sünder freien Gemüthsſtimmung ſich befindet, daß er von Gott zum Hoheprieſteramt berufen iſt und daß er ein Opfer für die Sünden des Volkes gebracht hat, auf Erden den Tod erleidend und dann mit ſeinem Blute in das himmliſche Allerheiligſte eingehend; Melchiſedek aber iſt er darin gleich, daß er ewig lebt und ewig Prieſter iſt. Chriſtus iſt alſo als der neuteſt. Hoheprieſter zugleich Aarons und Melchiſedeks Gegenbild „jenes durch das, was er in ſeinen Fleiſchestagen (aber auch noch bei ſeinem Eingang in das himmliſche Allerheiligſte) gethan, dieſes (aber erſt) durch ſeine Erhöhung zu Gott, wo er nun allezeit lebt, uns zu vertreten“ *). — Hiernach laſſen ſich alle einzelnen Stellen genügend erklären, ohne daß eine der andern widerſpräche. Nur über 2, 17. iſt noch eine Bemerkung nöthig. Mit Unrecht meint nämlich Bleek, was als die Abſicht des „In Allem uns gleichwerdens“ bezeichnet iſt, könne erſt eintreten, nachdem Alles, was zu dieſem Unsgleichwerden gehört, ſchon vorüber ſei. Der Zweck, daß er ein barmherziger und ein treuer Hoheprieſter würde, zu verſühnen die Sünden des Volkes, wird vielmehr erreicht, indem er in Allem, auch im Todesleiden, uns gleich wird **). „Der ſich ſelbſt Opfernde iſt ſchon Hoheprieſter; aber dieſer Hoheprieſter iſt allerdings noch im Proceſſe des Werdens.“ Dies, und nichts Weiteres darf man aus der Stelle folgern. — Unſere Beantwortung der Streitfrage ſtimmt mit dem überein, was ſchon Hofmann, II. S. 44 ff. 49. 276. 285. 289. 403 ff., dem wir nur in manchen einzelnen Punkten nicht beiſtimmen können, und jetzt auch Delitzſch, S. 91 f. u. 199, über dieſen Gegenſtand geſagt haben. Aber auch ſchon Limborch (ſ. oben), Steinhofer (S. 162 f. 178) und Rieger

*) Hofmann, II. S. 45. —

**) Vgl. Hofmann, II. S. 276; Delitzſch zu 2, 17. —

(S. 211) haben die Frage in gleicher Weiſe beantwortet. Sowohl die ſocinianiſche Anſicht, als auch die ihr gegenüberſtehende altorthodoxe ſind hiernach, jede für ſich allein genommen, einſeitig. Nur wenn man ſie in der angegebenen Weiſe mit einander verbindet, gelangt man zu einer richtigen und vollſtändigen Erkenntniß der Lehre des Vf's vom Hoheprieſterthume Chriſti.

§. 57.

Die Stellung der Lehre vom Hoheprieſterthume Chriſti in dem Ganzen des Lehrbegriffs.

Die Lehre vom Hoheprieſterthume Chriſti, die wir in dieſem Abſchnitte dargeſtellt haben, nimmt in dem Organismus des Lehrbegriffs des Hebräerbriefes die hervorragendſte Stelle ein und bildet den Mittel- und Höhepunkt deſſelben (vgl. S. 47).

Schon früher (S. 374 f. 396 f.) haben wir geſehen, daß die Lehre von der Perſon Chriſti in inniger Beziehung zu ihr ſteht; man kann aber überhaupt den 4ten Vers des 110ten Pſalmes in Verbindung mit dem erſten Vers deſſelben das Hauptthema des ganzen Briefes nennen; denn ſeine Hauptaufgabe iſt auseinanderzulegen, was in jenen Worten der Weißagung von Chriſto geſagt iſt. Bezeichnet doch der Vf. ſelbſt ausdrücklich als den Hauptpunkt bei ſeiner ganzen Auseinanderſetzung die Wahrheit, daß wir einen ſolchen Hoheprieſter haben, der ſich geſetzt hat zur Rechten des Thrones der Majeſtät in den Himmeln (κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, 8, 1.)*). Dieſer Wahrheit iſt alles Andere unterge-

*) Vgl. über dieſe Worte Bleek, Tholuck, De Wette. Delitzſch, und was wir in §. 55 über die Erklärung des letzteren bemerkt haben. — Ebrard überſetzt: „Als Schlußſtein zu dem (bisher) Geſagten (ſage ich dies)"; vgl. dagegen Lünem. — Was aber dieſer Ausleger gegen unſere Auffaſſung und für die Ueberſetzung: „ein Hauptpunkt" geltend machen will, daß nämlich hernach noch von einem zweiten und dritten Hauptvorzug des neuteſt. Hoheprieſters vor den

ordnet; alles Andere steht und fällt mit ihr; auch was der Vf. hernach von der Vorzüglichkeit der λειτουργία und insbesondere des Opfers Christi sagt, ruht auf diesem Satze und muß mit ihm stehen oder fallen. —

Gewiß hängt es mit dem Zweck und der Bestimmung unseres Briefes zusammen, daß die Lehre von der Erhabenheit des neutest. Hohepriesters diese centrale Stellung in der uns vorliegenden Darstellung der christlichen Lehre einnimmt. Die Hinneigung zum Rückfall in das Judenthum, welche der Vf. bekämpfen wollte, hatte ja ihren Hauptgrund in der Anhänglichkeit der Leser an den altest. Opfercultus und das levitische Priesterthum, und in der falschen Meinung, daß das Bedürfniß nach Sündensühnung und Gottesgemeinschaft nicht durch Christum, sondern nur durch diese altest. Institute befriedigt werde (vgl. §. 3). — Darum eben mußte es der Vf. für seine Hauptaufgabe halten den Nachweis zu liefern, daß dies religiöse Bedürfniß im Christenthume in viel höherem Maaße, als durch die altest. Institute, ja in allein entsprechender, vollkommen wirksamer Weise befriedigt werde. Hier bei der Erörterung der Vorzüglichkeit des Hohepriesterthums Christi mußte die Hauptfrage, von der alles Andere abhing, gelöst werden. Ob die Leser Christen blieben oder nicht, das war von dem Erfolg dieser Erörterung abhängig. Der Vf. ist sich auch wohl bewußt, wie wichtig und folgenschwer die Behandlung dieses Hauptpunktes sein mußte: und darum hat er, schon im Begriff zu der Erörterung über die Erhabenheit des neutest. Hohepriesters überzugehen, zuvor noch die lange Ermahnung 5, 11 — 6, 20. vorausgeschickt. —

Es wäre aber doch ein Irrthum, wenn man in dem Zwecke

---

levitischen die Rede sei, wird man, wenn man das oben angedeutete Verhältniß dieser weiteren Vorzüge Christi zu der Vorzüglichkeit seines Hoheprieſterthums in's Auge faßt, unbegründet finden. — Ganz wunderlich und keiner Widerlegung werth ist die Erklärung Hofmann's (II. S. 287 f.), welcher ἐπὶ τ. λεγ. von κεφ. δέ trennt und mit Ergänzung von ἀρχιερέων zum Folgenden zieht: „zu denen hinzu, welche Hohepriester heißen, haben wir einen Hohepriester" u. s. w. —

des Briefes den alleinigen Grund für die centrale Stellung, welche die Lehre vom Hohepriesterthume Christi in unserem Briefe einnimmt, suchen wollte *). Vielmehr haben wir darin, daß diese Lehre den Mittel- und Höhepunkt des ganzen Lehrbegriffs bildet, auch eine Eigenthümlichkeit der christlichen Gesammtanschauung unseres Vf's zu erkennen. Wie dieser das Institut des levitischen Priesterthums als die Grundlage des ganzen mosaischen Gesetzes betrachtet, auf welcher alle andern Gesetzesbestimmungen ruhen, und deren Umgestaltung eine Umgestaltung des ganzen Gesetzes nothwendig zur Folge hat (7, 11. 12.) **), so ist ihm auch das Hohepriesterthum Christi die Grundlage, auf welcher das ganze Christenthum, die ganze neutest. Oeconomie ruht. Wie sich dort Alles auf das levitische Hohepriesterthum bezog, und dem Character desselben entsprach, so muß sich hier Alles auf das melchisedekartige Hohepriesterthum Christi beziehen und nach demselben sich richten. Die Vollkommenheit des neuen Bundes hängt wesentlich davon ab, daß Christus der vollkommene Hohepriester ist ***). Hätte das Hohepriesterthum Christi nicht auch diese alles Andere bestimmende Bedeutung, nähme es im neuen Bunde nicht dieselbe hervorragende Stellung ein, welche das levitische Hohepriesterthum im alten Bunde hatte, so wäre dieser nicht in dem Maaße ὑπόδειγμα des neuen Bundes, in welchem er von dem Vf. als solches betrachtet wird.

Doch wir sind nicht auf bloße Folgerungen aus der Lehre über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes angewiesen; wir können unsere Behauptung auch durch klare Aussprüche des Vf's beweisen. — Wir kehren in dieser Absicht noch einmal zur Betrachtung des Abschnittes zurück, in welchem die Folgen der Bestellung eines Priesters nach der Weise Melchisedeks dargelegt werden (7, 11 ff.).

*) Gegen Hofmann, II. S. 271.

**) Vgl. oben S. 70 f. —

***) Vgl. Baur, 1853, S. 99 f. und Meßner, S. 296. —

Hier folgert der Vf. aus der altteſt. Verheißung eines nicht aaronitiſchen, ſondern melchiſedekartigen Prieſters die Unzulänglichkeit des levitiſchen Prieſterthums; und bemerkt dabei nicht nur, daß das ganze Geſetz, welches das altteſt. Bundesvolk empfangen hatte, auf dem levitiſchen Prieſterthum ruhte, und mit dieſem Inſtitut auf's innigſte zuſammenhing (7, 11. in der Parentheſe), ſondern, indem er im Rückblick auf die eben erwähnte Zwiſchenbemerkung den in v. 11 enthaltenen Gedanken begründet, daß nur die Unzulänglichkeit des levitiſchen Prieſterthums die Beſtellung eines Prieſters von ganz anderer Art (ἕτερον) nothwendig machen und rechtfertigen könne *), ſagt er auch ausdrücklich, daß mit der Umgeſtaltung des Prieſterinſtituts nothwendig eine Umgeſtaltung des Geſetzes überhaupt verbunden ſei (7, 12.). Daß alſo im neuen Bunde das moſaiſche Geſetz nicht mehr in der Weiſe gilt, wie zur Zeit des alten Bundes, und daß das neuteſt. Geſetz überhaupt einen andern Character hat, als das altteſt., iſt nach dem Vf. eine nothwendige Folge davon, daß das neuteſt. Prieſterthum ein anderes iſt, als das altteſt. Von dem Character des neuteſt. Prieſterthums iſt der Character des neuteſt. Geſetzes abhängig. — Welche Alles beſtimmende Bedeutung in dieſem Ausſpruch dem Prieſterthume Chriſti zugeſchrieben wird, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß das moſaiſche Geſetz die ganze altteſt. Heilsökonomie in ſich begreift, und daß man darum auch das „umgeſtaltete Geſetz" des neuen Bundes in eben ſo umfaſſender Allgemeinheit aufzufaſſen hat, ſo daß es im Sinne des Vf's die ganze neuteſt. Heilsökonomie in ſich ſchließt. — Daß wirklich eine ſolche Umgeſtaltung des Prieſterinſtituts und in Folge davon eine Umgeſtaltung des Geſetzes, d. h. der ganzen Heilsökonomie ſtattgefunden habe, beweiſt dann der Vf. erſtlich daraus, daß Chriſtus aus dem Stamme Juda entſproſſen iſt, in Beziehung auf welchen Stamm das moſaiſche Geſetz nichts von

*) Vgl. das γάρ in v. 12 und dazu Bleek, De Wette und Delitzſch. —

Prieſtern ſagt (v. 13 f.), und zweitens — worauf er, wie natürlich, noch mehr Gewicht legt — daraus, daß Chriſtus ein von den levitiſchen Prieſtern weſentlich verſchiedener Prieſter, ein Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks iſt, ſofern er nämlich nicht nach der Norm einer fleiſchlichen Satzung, ſondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens Prieſter geworden iſt (7, 15—17.)*). Hieraus ergibt ſich denn auch, welcher Art die erfolgte Umgeſtaltung des Geſetzes iſt; das neuteſt. Geſetz verhält ſich zu dem altteſt., wie das auf der Kraft ewigen Lebens beruhende Prieſterthum zu dem auf fleiſchlicher Satzung beruhenden; auch im Geſetz, d. h. in der ganzen Heilsökonomie tritt jetzt an die Stelle

*) Das περισσότερον ἔτι κατάδηλον iſt der Satz νόμου μετάθεσις γίνεται (v. 12); vgl. Bleek, Tholuck, De Wette und Lünem.; wenigſtens wollen die vv. 15 ff. zunächſt dieſen Satz begründen, wie deutlich aus der Erläuterung des περισσοτ. ἔτι κατάδ. in v. 15 f. zu erſehen iſt. Nur mittelbar (nämlich eben durch die Vermittlung von v. 12) begründen ſie auch die Behauptung der Unzulänglichkeit des levitiſchen Prieſterthums. — Anders Hofmann (II. S. 403) und Delitzſch, nach welchen die eben bezeichnete Behauptung das iſt was aus v. 15 ff. περισσότερον κατάδηλον wird. — Aber dieſe Auffaſſung unterliegt ſchon darum großen Bedenken, weil der Satz: τελείωσις οὐκ ἦν διὰ τῆς Λευϊτ. ἱερωσ. im Vorhergehenden nicht geradezu ausgeſprochen iſt, ſo daß ſeine Ergänzung als subj. zu κατάδηλόν ἐστιν — grammatiſch und logiſch — nicht ohne Schwierigkeit iſt, beſonders da in v. 12 ein Satz folgt, welcher ſich jedem Leſer als das zu ergänzende Subject ungeſucht darbietet. — Sie iſt aber auch aus dem Grunde zu verwerfen, weil v. 15 ff. ganz offenbar den in v. 12 f. begonnenen Beweis für v. 12 vervollſtändigt, indem dieſe vv. für ſich allein von dem noch gar Nichts ſagen, was doch der Vf. — wie aus der Vergleichung von v. 11 b mit v. 12 hervorgeht — als die Hauptveränderung im Prieſterinſtitute angeſehen hat. Chriſtus iſt ja nicht blos darum ein ἱερεὺς ἕτερος weil er nicht aus dem Stamm Levi, ſondern aus dem Stamme Juda entſproſſen iſt, ſondern vor Allem darum, weil er ein Prieſter nach der Aehnlichkeit Melchiſedeks iſt. Die vv. 15—19 müſſen wir alſo mit v. 12 f. zuſammennehmen, um zu erkennen, welche μετάθεσις des Prieſterthums, und welche μετάθεσις des Geſetzes eingetreten iſt. —

der schwachen äußerlichen Satzung die Kraft des ewigen Lebens. Es kann also der Wille Gottes von dem neutest. Bundesvolke nicht mehr fordern, daß sie z. B. an dem auf äußerlichen Satzungen beruhenden altt. Gottesdienste Theil nehmen, oder daß sie sich noch an die äußerlichen Vorschriften über Speisen und Getränke, über Waschungen u. dergl. binden; denn die neutest. Heilsordnungen müssen, dem Character des neutest. Hohepriesterthums entsprechend, geistig, kräftig und lebendig sein, ein wahres Zu-Gott-Nahen wird durch sie ermöglicht. — Erläuternd (γάρ), in wie fern aus v. 15—17 die erfolgte Umgestaltung des Priesterinstituts und des Gesetzes ersichtlich ist, bemerkt darum der Vf.: durch die Erfüllung der Verheißung eines Priesters nach der Weise Melchisedeks werde die nur provisorische Satzung, auf welcher das levit. Priesterinstitut beruht, als eine schwache und unnütze aufgehoben, und dagegen eine bessere Hoffnung*), in welcher wir zu Gott nahen, eingeführt (7, 18 f.). Offenbar ist hier die Hoffnung, welche die Glieder des neutest. Bundesvolkes haben, ihr Recht und ihre Freudigkeit zu Gott zu nahen, und damit überhaupt das ganze neutest. Heil davon abhängig gemacht, daß Christus der wahre, der vollkommene Hohepriester ist**). —

Besonders klar tritt uns diese centrale Bedeutung des Hohepriesterthums Christi noch einmal in den folgenden vv. vor Augen. Hier hebt der Vf. hervor, daß der neutest. Hohepriester auch dadurch vor den altt. ausgezeichnet sei, daß

*) Besser oder vorzüglicher heißt diese Hoffnung im Gegensatze zu derjenigen, welche die provisorische Satzung und das auf dieser beruhende Priesterthum gewähren konnte; vgl. Bleek und Lünem. Wenigstens ist diese Erklärung einfacher, als die Delitzsch's, nach welcher die κρείττων ἐλπίς der ἐντολή selbst gegenüberstehen soll. Der comp. κρείττων, an welchem Delitzsch Anstoß genommen zu haben scheint, kommt in unserem Briefe bekanntlich überaus häufig in den Gegenüberstellungen dessen, was dem alten und dessen, was dem neuen Bunde angehört, in ganz gleicher Weise vor. —

**) Ueber die vv. 11—19 vgl. noch S. 148 ff. und §. 54. —

er, als ein mit einem Eidschwur eingesetzter Priester, Bürge eines Bundes geworden ist, welcher in dem Maße vorzüglicher ist, als der alte, in welchem diese unwiderrufliche Einsetzung des ihm angehörigen Priesters vorzüglicher ist, als die nicht beschworene Einsetzung der altteſt. Priester*). Als Priester nach der Weise Melchisedeks ist Jesus hiernach ἔγγυος der neuen διαθήκη. Weil Gott ihn zum wahren und ewigen Hohepriester des neuteſt. Bundesvolkes gemacht hat, darum ist er der Bürge dafür, daß es jetzt einen neuen, besseren Bund gibt, und daß dieser Bund ewig bestehen wird; die Gewißheit unseres Glaubens an die Existenz und an den Bestand des neuen Bundes und die Zuversicht unserer Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißungen dieses Bundes ruht durchaus darauf, daß wir davon überzeugt sind, daß Christus der wahre und ewig bleibende Hohepriester ist**). Aber auch die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten ist in der Vorzüglichkeit des Hohepriesterthums Christi vor dem altteſt. begründet, und das Maß jener bemißt sich genau nach dem Maße dieser. —

Die nähere Betrachtung dieser Aussagen — zu denen noch 8,6. hinzukommt, wo der Vf. umgekehrt***) sagt, die Vorzüglichkeit der hohepriesterlichen λειτουργία Christi entspreche der Vorzüglichkeit des neuen Bundes — dürfte davon überzeugt haben, daß die Lehre von dem Hohepriesterthume Christi ihre centrale Stellung in dem Ganzen unseres Lehr-

*) Vgl. hierüber §. 54. —

**) Unrichtig sind die Bemerkungen Bleek's, De Wette's und Lünem's: Christus sei dadurch Bürge des neuen Bundes, daß er denselben verkündet und durch seinen Tod besiegelt habe; denn nach dem Zusammenhang kann er nur als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks ἔγγυος des neuen Bundes genannt sein. Daß er durch seine Auferweckung von den Todten als Bundesstifter kräftiglich beglaubigt worden ist, ist vollends ein nicht nur dem Zusammenhang, sondern auch dem ganzen Lehrbegriff unseres Briefes fremder Gedanke. Vgl. auch Delitzsch, S. 304 und Hofmann, II. S. 406. —

***) Vgl. S. 110. —

begriffes nicht dem Zwecke, welchen der Vf. im Auge hat, verdankt, sondern diese Stelle auch ganz abgesehen von dem besonderen Zwecke seines Schreibens in seiner eigenen Gesammtanschauung von der christlichen Heilswahrheit eingenommen haben muß. — Zugleich sahen wir, wie innig Alles, was er von der Erhabenheit des Hoheprieſterthums Christi sagt, mit dem Grundgedanken des Briefes, der Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, zusammenhängt. —

Zweiter Abschnitt.

Die hoheprieſterliche Wirksamkeit Christi.

Wir gehen nun zur Darstellung der Lehre des Vfs über die hoheprieſterliche Wirksamkeit (λειτουργία) Christi über. Denn als eine solche ist in unserem Briefe sowohl das der Vergangenheit angehörige Werk, als auch die noch fortwährende Thätigkeit Christi fast ausschließlich dargestellt. Nur ganz wenige Stellen, wie 2, 9. 14 f. und etwa noch 9, 16 f., machen eine Ausnahme. Nach §. 51 haben wir nun zunächst in einem ersten Capitel hauptsächlich von dem zu reden, was Christus ein und für allemal gethan hat, d. h. von der Darbringung des neuteſt. Sühn- und Bundesopfers, in Betreff welcher Christus sich den levitischen Hoheprieſtern vergleicht, nicht aber von dem, was er als Hoheprieſter nach der Weise Melchisedeks fortwährend thut.

Erſtes Capitel.

Die Darbringung des neuteſt. Opfers.

Wir schicken jedoch zuerst noch eine Zusammenstellung der Aussagen des Vfs über die λειτουργία der altteſt. Prieſter und über die altteſt. Opfer und — an den Gedankengang unseres Briefes uns anschließend — einen §. über den allgemeinen Character der λειτουργία Christi voraus. —

§. 58.

Die λειτουργία der altteſt. Prieſter und Hoheprieſter in dem ἅγιον κοσμικόν.

Zu vgl.: Joh. Andr. Danzii: functio pontificis M. in adyto anniversaria ad Ebr. 9,7.; bei Meuſchen (vgl. §. 20), S. 912—1012.

Wie der Vf. vorausſetzt, daß das altteſt. Prieſterinſtitut ein unvollkommenes Vorbild des neuteſt. Hoheprieſterthums iſt, ſo betrachtet er auch den Ort, an welchem die λειτουργία der altteſt. Prieſter ſtattfand, als ein Abbild der Stätte, an welcher Chriſtus ſeine hoheprieſterlichen Functionen vollzieht. Er hat dabei nicht den zu ſeiner Zeit noch beſtehenden Tempel, ſondern die moſaiſche Stiftshütte im Auge. Dieſe bezeichnet er als τὸ ἅγιον κοσμικόν (9, 1.), d. h. als das Heiligthum, welches von weltlicher Beſchaffenheit war, als ein von Menſchen aufgeſchlagenes (8, 2.), unvollkommenes, mit Händen gemachtes, dieſer (irdiſchen) Schöpfung angehöriges (9, 11. 24.) Zelt; nicht nur daß die altteſt. Cultusſtätte auf der Erde ſich befinde, beſagen dieſe Prädicate, ſondern auch, daß ſie demgemäß eine irdiſche, materielle und darum vergängliche ſei. — In der Stelle 9, 2—5. beſchreibt der Vf., vom Vorhof abgeſehen, die Stiftshütte, indem er beſonders auf den Unterſchied der beiden Haupträume in derſelben: die πρώτη σκηνή, das Heilige, und die durch den zweiten Vorhang davon getrennte δευτέρα σκηνή, das Allerheiligſte, aufmerkſam machen will; er zählt zugleich die jedem dieſer Räume zugehörigen Geräthe auf, ohne jedoch von ihnen im Einzelnen weiter reden zu wollen*). Auf der Stelle Ex.

*) Die vielbeſprochene archäologiſche Frage über das θυμιατήριον in 9, 4. berührt unſere Aufgabe nicht. Wir bemerken jedoch, daß wir es nach den Erörterungen der neueren Ausleger für ausgemacht halten, daß darunter nicht ein Rauchfaß (wie auch der gelehrte Deyling in ſeiner Abhandlung: de rebus quae in sanctissimo tabernaculi Mosaici adyto fuerunt; Observatt. sacr. II. S. 555—587 annimmt; vgl. S. 568 ff.; andere Diſſertationen über dieſen Gegen-

25, 40. (Ὅρα, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει) fußend, betrachtet er nun dies Heiligthum mit allen ſeinen Geräthen als ὑπόδειγμα und σκιά des wahr-

---

ſtand ſind angeführt von Bleek, III. S. 483. 484 und 491), ſondern der Räucheraltar zu verſtehen iſt; ferner daß die Anſicht Bleek's, De Wette's, Lünem's u. Adb., der Vf. habe wirklich geglaubt, der Räucheraltar ſtehe im Allerheiligſten, uns aus dem von Ebrard geltend gemachten und von den ſpäteren Auslegern nicht gehörig beachteten Grunde unhaltbar erſcheint. Daß täglich geräuchert wurde, mußte nämlich ein ſo geſetzeskundiger Mann, wie es unſer Vf. unſtreitig iſt, jedenfalls wiſſen; hätte er nun jene Anſicht wirklich gehabt, wie hätte er in 9, 7. ſo nachdrücklich hervorheben können, daß allein der Hoheprieſter, und zwar nur einmal im Jahr das Allerheiligſte betreten durfte?! — In Betreff der Frage, aus welchem Grunde und mit welchem Rechte der Vf. den im Heiligen ſtehenden Räucheraltar zu den Geräthen des Allerheiligſten hat rechnen können, haben wir zu dem was Delitzſch darüber bemerkt hat, nichts Weſentliches hinzuzufügen. Nur ſcheinen uns die Stellen Lev. 4, 7. 18. 16, 12. 18. von noch größerer Wichtigkeit für die Beantwortung dieſer Frage als Ex. 30, 6. 40, 5. 26.; und zu der Bemerkung, daß der Räucheraltar am Verſöhnungstage, wie die Capporet, mit dem Sühnopferblute beſprengt wurde, hätte Delitzſch noch hinzufügen können, daß dieſe Beſprengung — abgeſehen von den gewiß ſeltenen Sündopfern der Prieſter und der ganzen Gemeinde für eine einzelne Sünde (Lev. 4, 7. 18) — nur am Verſöhnungstage ſtattfand, und daß in Ex. 30, 10. ſogar ausdrücklich geſagt wird, es ſolle nur אַחַת בַּשָּׁנָה geſchehen (vgl. Lev. 16, 34.). — — Ueber die Bedeutung des Ausdrucks ἔχουσα, ſofern er ſich auf das θυμιατήριον bezieht, vgl. Ebrard und Delitzſch; die von dieſen Auslegern vertretene Anſicht, daß er nur die Zugehörigkeit des Räucheraltars zum Allerheiligſten ausſagen wolle, iſt von Lünem. dadurch nicht widerlegt, daß er dieſelbe willkürlich nennt. —

Der andere, angebliche, archäologiſche Verſtoß des Vf's, daß er nämlich von dem Mannakrug und dem Stab Aarons ſo ſpreche, als ſeien dieſelben in der Bundeslade aufbewahrt worden, während dieſelben nach Ex. 16, 33 f., Num. 17, 25. (1 Reg. 8, 9.) nur vor derſelben ihren Platz gehabt hätten, iſt von Ebrard und Delitzſch durch den überzeugenden Nachweis, daß auch nach dieſen altteſt. Stellen und nach der jüdiſchen Tradition dieſe Gegenſtände nicht vor, ſondern in der Bundeslade aufbewahrt wurden, beſeitigt worden. — Mit Unrecht

haftigen, himmlischen Heiligthums. Er nennt nämlich nicht nur die Stiftshütte ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων (8,5.) und das mit Händen gemachte Allerheiligste ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν (9,24.), sondern auch alle Geräthe der priesterlichen λειτουργία sind ihm ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, wie ganz klar aus der Vergleichung von 9,23. mit 9,21. hervorgeht und auch aus den Worten περὶ ὧν*) οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος in 9,5. und aus dem πάντα in dem Citat 8,5., welches in der LXX fehlt, geschlossen werden kann. Weil also nach der angeführten Schriftstelle die Stiftshütte mit allem Zubehör von Moses nach einem ihm von Gott gezeigten τύπος**) gebaut worden war,

---

haben auch Bleek, De Wette und Lünem. wegen des praes. in v.6f. und wegen der damit verbundenen Worte τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων dem Vf. den Irrthum Schuld gegeben, daß zu seiner Zeit noch in beiden Hauptabtheilungen des Heiligthums die sämmtlichen zuvor aufgezählten Geräthe, also auch die Bundeslade, die Gesetzestafeln, der Mannakrug und der Aaronsstab vorhanden gewesen seien. Vgl. dagegen Tholuck, Ebrard und Delitzsch. Ganz mit demselben Rechte könnte man aus dem praes. in 13,11. folgern, der Vf. habe gemeint, die Israeliten wohnten zu seiner Zeit noch immer in einem Lager! —

*) Die alleinige Beziehung des Relativums auf die zuletzt genannten Cherube, welche Ebrard vorzieht, ist — obschon grammatisch möglich — doch dem Zusammenhang nach ganz unwahrscheinlich.

**) Es macht für den Sinn wenig Unterschied, ob man τύπος durch „Vorbild" oder mit Bleek durch „Abbild" übersetzt. Auf keinen Fall kann es die Meinung des Vf's sein, daß Moses das himmlische Heiligthum selbst gesehen habe; denn daß auch dieses durch das Wort τύπος hätte bezeichnet werden können, scheint uns trotz der Bemerkungen Delitzsch's nicht annehmbar zu sein. Der einzige Unterschied zwischen beiden Auffassungen ist, daß bei der Uebersetzung „Vorbild" der Gedanke, daß das dem Moses gezeigte Vorbild ein Abbild des himmlischen Heiligthums war, in dem Wort τύπος für sich allein noch nicht enthalten ist, während dies nach der Bleek'schen Uebersetzung schon der Fall ist. Uns ist letztere Deutung wahrscheinlicher, theils wegen des Zusammenhangs, in welchem das Citat hier steht, theils weil auch der in 9,24. gebrauchte Ausdruck voraussetzt, daß der τύπος dem himmlischen Heiligthum nachgebildet war. Doch glauben wir nicht, daß der Vf. das hervorheben wollte, daß die Stiftshütte nur ein Abbild eines Abbildes war, um den Abstand zwischen ihr und dem himmlischen Urbilde noch größer erscheinen zu lassen. Denn er war ohne Zweifel der Ueberzeugung, daß die mosaische Stiftshütte jenem τύπος ganz genau entsprochen habe. —

so ist die irdische Stätte, wo Gott wohnen, sich offenbaren und verehrt werden wollte, ein seiner himmlischen Wohnung möglichst entsprechendes Abbild. — Mit Absicht hat aber der Vf. gerade die Ausdrücke ὑπόδειγμα und σκία gewählt, um anzudeuten, daß die Stiftshütte doch nur ein sehr unvollkommenes Abbild des himmlischen Heiligthums sei; denn ὑπόδειγμα ist ein Abbild, in welchem der abgebildete Gegenstand nur unvollkommen und in seinen allgemeinsten Umrissen erkennbar ist, und σκία, von εἰκών zu unterscheiden, ist ein unbestimmtes, in Dunkelheit verschwimmendes Schattenbild, welches den Gegenstand nicht seiner wirklichen Beschaffenheit nach klar und scharf vor Augen stellt. Der andere in 9, 24. gebrauchte Ausdruck ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν schließt zwar diesen Nebenbegriff der Unvollkommenheit nicht ebenso unmittelbar in sich, bezeichnet aber doch die Stiftshütte als ein nicht nach dem himmlischen Heiligthume selbst, sondern nur nach dem τύπος desselben (8, 5.) gefertigtes Nachbild. — Uebrigens sieht der Vf. offenbar darin, daß die Stiftshütte von Menschenhänden gemacht ist und dieser irdisch-materiellen Welt angehört, den Grund ihrer Unvollkommenheit; ein wahrhaft entsprechendes Abbild dessen, was der schönen, lichten Himmelswelt angehört, kann es auf der groben, dunklen Erde nicht geben; am allerwenigsten aber kann es aus dem schweren irdischen Stoff von schwachen Menschenhänden gebildet werden. — Die Frage, in welcher Weise die Stiftshütte ein Abbild des himmlischen Heiligthums sei, mit andern Worten: ob der Vf. sich wirklich die himmlische Wohnstätte Gottes ganz ebenso eingerichtet gedacht habe, wie die Stiftshütte eingerichtet war, haben wir erst unten zu beantworten. —

Die λειτουργία der altteſt. Priester und Hohepriester besteht nun darin, daß sie diesem unvollkommenen, irdischen Heiligthume dienen (λατρεύειν 8, 5.), indem sie die, durch das Gesetz vorgeschriebenen Gaben und Opfer darbringen (8, 4. 3. 5, 1. 10, 11.). In welcher Weise sie dies zu thun haben, ist ihnen durch die δικαιώματα λατρείας, welche auch der erste, d. h. der alte Bund hatte (9, 1.) vorgeschrieben. Die

wichtigste dieser Satzungen, eng mit der 9, 2—5. geschilderten Einrichtung der Stiftshütte zusammenhängend, ist die: daß in das vordere Zelt die Priester ununterbrochen (tagtäglich) hineingehen und ihre gottesdienstlichen Handlungen verrichten, während zu dem Allerheiligsten allein der Hohepriester Zutritt hat, und auch er (bei Todesstrafe; Lev. 16, 2.) nur einmal im Jahr (vgl. אַחַת בַּשָּׁנָה Ex. 30, 10. Lev. 16, 34.)*), und auch dies einemal nicht ohne (sühnendes) Blut, welches er für sich selbst und für die Sünden des Volkes darbringt (9, 6 f.). Nicht nur das Volk, sondern auch die Priester sind also vom Allerheiligsten ausgeschlossen; sie dürfen nie dasselbe betreten; und auch der Hohepriester hat keinen freien Zutritt zu demselben, da er nur so selten und auch dann nur, indem er für seine eigenen Sünden sühnendes Blut darbringt, hineingehen darf. Mit vollem Recht bemerkt der Vf., daß der heilige Geist hierdurch (nämlich nicht nur durch die Trennung des Allerheiligsten vom Heiligen, sondern hauptsächlich durch die eben bezeichnete, das Allerheiligste so gut als unzugänglich machende Satzung) anzeige, daß der Weg, welcher zu dem (wahren, himmlischen) Allerheiligsten, welcher unmittelbar, wirklich und wesenhaft zu Gott führt, noch nicht offenbar geworden ist, so lange noch das Vorderzelt Bestand hat, d. h., wie gleich im folgenden Vers erklärt wird, so lange der καιρὸς ἐνεστηκώς, die altteſt. Zeit, dauert und ihr Priesterthum, ihr Opferinstitut und ihre gottesdienst-

*) Die archäologische Streitfrage, ob der Hohepriester am Versöhnungstage ein- oder zwei- oder viermal das Allerheiligste betreten habe, hängt mit unserer Stelle ganz und gar nicht zusammen. Denn die Meinung Bleek's, daß ein mehrmaliges Hineingehen am Versöhnungstag durch unsere Stelle ausgeschlossen erscheine, und daß der Vf. sich dadurch mit der wirklichen Praxis unbekannt zeige, ist unbegründet. Das ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ist nur eine Uebersetzung der oben angeführten hebräischen Formel, welche selbst ein mehrmaliges Betreten des Allerheiligsten an dem einen Tage keineswegs ausschließt. — Eine Menge von Dissertationen über diese Frage sind bei Bleek, III. S. 508, Anm. verzeichnet. —

lichen Satzungen Bestand und Gültigkeit haben (9,8.). Das Vorderzelt der Stiftshütte*) ist nämlich ein Sinnbild (παραβολή) der gegenwärtigen, der altteſt. Zeit**), welchem (Sinn-

*) Unter den neueren Auslegern bestreitet nur De Wette die Beziehung des ἥτις auf τῆς πρώτης σκηνῆς und die obige Auffassung der Stelle. Was er dagegen anführt, daß nämlich der Vf., nachdem er schon v.8 eine παραβολή aufgezeigt habe, nicht eine zweite und noch dazu gleichbedeutende aufzeigen könne, ist ganz unzutreffend; denn der Satz „so lange noch das Vorderzelt Bestand hatte" bedurfte einer Erklärung; und diese giebt eben der daran sich anschließende Relativsatz (ἥτις = „als welche", „welche nämlich"). — De Wette selbst faßt ἥτις παραβολή als Subject zusammen, und übersetzt im Hinblick auf die Worte τοῦτο δηλοῦντος u. s. w. „welches Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit geht"; vgl. dagegen Lünem. und Delitzsch. —

**) Die oben und auch schon in §. 8 vorausgesetzte Auffassung des Ausdrucks ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς ist von Delitzsch ohne rechten Grund bestritten worden. Denn daß unser Vf. auf Grund seiner in dem angeführten §. und in §. 20 nachgewiesenen Umgestaltung der Begriffe ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν μέλλων die altteſt. Zeit recht wohl mit jenem Ausdrucke bezeichnen konnte, auch wenn anderwärts der αἰὼν οὗτος nur die diesseitige Zeitlichkeit im Gegensatze zu der jenseitigen Ewigkeit bezeichnet, brauchen wir nicht erst noch zu beweisen. — Delitzsch selbst hält nach dem Vorgange des Joh. Damascenus und Primasius, den καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς für identisch mit dem καιρὸς διορθώσεως und will mit Carpzov, Heumann u. Abd. übersetzen: (als welche ein Sinnbild war) „bis auf die gegenwärtige Zeit," oder mit Castellio: „auf die gegenwärtige Zeit hin". Allein diese Auffassung scheitert an dem offen vorliegenden Gegensatze zwischen dem καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς und dem καιρὸς διορθώσεως, an welchem Delitzsch unnöthiger Weise Anstoß genommen hat, da der Vf. beide Zeiten einander gegenüberstellen kann, ohne daß deßhalb die Zeit der Verbesserung in seinen Augen eine schlechthin zukünftige sein müßte (vgl. S. 76 ff. u. beſ. S. 79 a. E.). — Das Vorhandensein jenes Gegensatzes kann schon darum gar nicht in Frage gestellt werden, weil auf die Erwähnung der gegenwärtigen Zeit gleich das praesens προσφέρονται folgt, worauf dann alsbald gesagt wird, daß dies προσφέρεσθαι nur bis zur Zeit der Verbesserung stattfinden solle. Deutlicher hätte der Vf. ja nicht zeigen können, daß er die zwei von ihm genannten Zeiten nicht identificiren, sondern einander gegenüberstellen will. —

bild) entſprechend*) ſolche Gaben und Opfer dargebracht werden, welche dem Gottesverehrer in Beziehung auf ſein Gewiſſen die Vollendung zu erwirken nicht im Stande ſind, ſie, die nur zu Speiſen und Getränken (d. h. zur Enthaltung von unerlaubten und zum Genuß reiner und erlaubter Speiſen und Getränke) und zu mancherlei Waſchungen hinzukommen, was Alles (die Opfergeſetze ſammt den Geſetzen über die Speiſen, Getränke und Waſchungen) fleiſchliche, äußerliche Satzungen ſind, die nur bis zu der Zeit der Verbeſſerung (der neuteſt. Zeit) als verbindlich auferlegt ſind (9, 10.) **).

---

*) Die Lesart καθ' ὅν wäre allerdings leichter und würde dieſen Satz natürlicher an das Vorhergehende anſchließen („während welcher Zeit"). Allein die Lesart καθ' ἥν iſt durch die Mss. bedeutend beſſer beglaubigt, und die Einwendung De Wette's und Ebrard's gegen dieſelbe: der Gedanke, die Darbringung von Opfern habe der in dem Vorderzelt dargeſtellten παραβολή entſprochen, ſei unpaſſend, wäre nur dann begründet, wenn nicht, was doch offenbar iſt, die Schlußworte des Verſes den Gedanken enthielten, um deß willen hier überhaupt von den Opfern die Rede iſt. So aber gibt auch dieſe Lesart einen guten Sinn. Für die Formel „die gegenwärtige Zeit" aber war eine nähere Beſtimmung nicht unumgänglich nöthig; denn ſie iſt ja ein dogmatiſcher terminus technicus. — Ἥν aber auf τ. πρωτ. σκην. zurückzubeziehen, iſt, da παραβολή unmittelbar vorhergeht, zu fern liegend, und würde den Gedankenzuſammenhang unklar machen, denn der Vf. konnte wohl ſagen: daß die Darbringung ſo unvollkommener Opfer dem Sinnbild angemeſſen ſei und mit demſelben übereinſtimme, nicht aber — ohne große Unklarheit — daß ſie dem Vorderzelt angemeſſen ſei (gegen Lünem.).

**) Man vgl. zu dieſem Verſe Bleek, Tholuck, Lünem. und Delitzſch. — Μόνον beziehen wir aber nicht zu δικαιώματα σαρκός, was wir der Wortſtellung wegen für ganz unſtatthaft halten; auch kann man nicht mit Tholuck (2te Aufl.) ſagen, es ſei = ἐπὶ μόνοις βρώμασι, was einen etwas modificirten Sinn gäbe; ſonſt aber iſt die Tholuck'ſche Deutung richtig; μόνον gehört zu dem unmittelbar Folgenden: „nur hinzukommend zu" u. ſ. w. — Ferner können wir Bleek darin nicht beiſtimmen, daß bei den Speiſen und Getränken an Opfermahlzeiten zu denken ſei; vgl. dagegen Lünem. und Delitzſch; wir fügen noch bei, daß im Geſetz ſelbſt wohl Trankopfer vorkommen,

Der Inhalt dieſer Sätze iſt alſo Folgender: Durch die altteſt. δικαιώματα λατρείας ſelbſt, an welche die levitiſchen Prieſter und Hoheprieſter gebunden ſind, iſt angedeutet, daß ſo lange die altteſt. Zeit und die λειτουργία der levitiſchen Prieſter währt, ein wirkliches, geiſtliches Nahen zu Gott unmöglich iſt. Was alſo die prieſterlichen Functionen für Andere erwirken ſollten, wenn ſie leiſteten, was man ihrem Zwecke nach von ihnen erwarten könnte, das können dieſelben nach den Satzungen, an welche ſie gebunden ſind, nicht nur nicht für Andere erwirken, ſondern es iſt nach denſelben Satzungen ſogar den Prieſtern ſelbſt vorenthalten. Auch die Prieſter dürfen nicht zu Gott nahen; noch viel weniger können ſie Andern einen freien Zutritt zu Gott verſchaffen. — Nur bis in's Heilige dürfen ſie kommen, und dort in ehrerbietiger Ferne Gott durch ihre Prieſterverrichtungen ehren. Und ſo iſt dies Heilige ein treffendes Abbild der altteſt. Zeit, in welcher eben nur eine unvollkommene Annäherung an Gott möglich war, in welcher ſelbſt die, denen am meiſten Zutritt zu Gott verſtattet war, noch durch einen Vorhang von ihm geſchieden blieben; und ſelbſt der einzige Menſch, dem das Allerhöchſte, als ihm allein zukommend, be-

---

die ausgegoſſen werden, aber keine Getränke die bei den Opfermahlzeiten vorgeſchrieben wären; wohl wurde wahrſcheinlich auch Wein dabei getrunken, aber dies Trinken hatte keine religiöſe Bedeutung, und konnte daher hier nicht erwähnt werden. Daß aber der Vf. an den ſpäteren Gebrauch bei der Paſſahmahlzeit eine beſtimmte Anzahl Becher voll Wein herumzureichen gedacht habe, iſt nicht wahrſcheinlich, da er hier überall nur von im moſaiſchen Geſetz vorgeſchriebenen religiöſen Satzungen ſpricht. — Ueberhaupt iſt die allgemeinere Deutung der Worte im Zuſammenhang viel paſſender (vgl. Lev. 11,34.36. Hagg. 2, 12 f.; auch Num. 6, 3. Lev. 10, 9. und Delitzſch zu unſ. St.). — Gegen die Auffaſſung Ebrard's, der δυνάμεναι τελειῶσαι ſupplirt, ἐπί durch „in Bezug auf" überſetzt, und den Sinn dahin angiebt: „jene Opfer konnten den Menſchen nur vollkommen machen, was Speiſe, Trank und Waſchung betrifft", d. h. ſie konnten nur äußerliche, levitiſche Reinheit bewirken — vgl. man die oben genannten Ausleger. —

ſchieden war, konnte immer nur ganz kurz, und nur indem er jedesmal ſeine Sünden ſühnte, ſich in die unmittelbare (dazu immer noch blos äußerlich-ſinnbildliche) Nähe Gottes wagen. Der ganze Character der altteſt. Zeit und ihres Gottesdienſtes und religiöſen Lebens iſt alſo durch das Heilige als in einer παραβολή dargeſtellt; und darum konnte der Gedanke: „ſo lange die altteſt. Zeit dauert" bildlich durch die Worte ausgedrückt werden: „ſo lange das Heilige noch Beſtand hat." — Dieſem, den Character der ganzen altteſt. Zeit darſtellenden Sinnbild entſpricht es denn auch, daß die altteſt. Opfer, das Hauptſtück der prieſterlichen λειτουργία, unvollkommen waren, und nur eine ganz unvollkommene (äußerliche) Annäherung zu Gott ermöglichen konnten. In dem Satze καθ' ἣν u. ſ. w. hat alſo der Vf. die Unvollkommenheit der λειτουργία der altteſt. Prieſter ausgeſprochen und (gerade nach der Lesart καθ' ἣν) durch die Art der Verbindung mit dem Vorhergehenden angedeutet, daß dieſe Unvollkommenheit dem Character der ganzen altteſt. Zeit entſpreche. Daneben nennt er dann noch die ſonſtigen religiöſen Satzungen, die außer der prieſterlichen λειτουργία etwa noch zum wirklichen Nahen zu Gott hätten befähigen können; aber auch ſie ſind gleichen Characters. Alles zuſammen iſt nichts als eine Menge äußerlicher, fleiſchlicher Satzungen. Durch dieſe am Schluſſe der Erörterung loſe angefügte Appoſition kehrt die ganze Auseinanderſetzung zu ihrem Anfange zurück. Nach 9, 1. hatte das A. T. δικ. λατρ.; aber ihre nähere Betrachtung zeigt ſchließlich, daß ſie nur äußerliche Satzungen ſind, und darum auch nur temporäre Gültigkeit haben.

§. 59.

Die altteſt. Opfer insbeſondere.

Es war ſchon vorhin davon die Rede, daß die Beſchaffenheit und die Wirkung der Opfer, deren Darbringung das Hauptſtück der prieſterlichen λειτουργία war, dem Character der altteſt. Zeit entſprach, indem ſie nämlich keine auf das

innere religiöse Leben sich erstreckende Wirkung üben konnten. Wir müssen aber die Aussprüche des Vf's über die altteſt. Opfer noch etwas näher in Betracht ziehen. —

Von dem Citat in 10,5 ff., in welchem neben den Sündopfern (περὶ ἁμαρτίας) auch die Brandopfer (ὁλοκαυτώματα) genannt werden, und von der allgemeinen Erwähnung der Opfer in 8,3 f. abgesehen, ist in unserem Briefe nur von den Sündopfern und von dem Bundesopfer die Rede; von den Sündopfern überhaupt 5,1. 9,9. 13. 10,11.*); von dem Sühnopfer am großen Versöhnungstag insbesondere 5,3. 7,27. 9,7. 12. 25. 10,1—4. 13,11.**); von dem Num. 19,1 ff. vorgeschriebenen Sündopfer (Num. 19,9.), dessen Asche als Reinigungsmittel für die diente, welche sich an einem Todten verunreinigt hatten 9,13.; und vom Bundesopfer 9,18—21.—

Daß der Vf. das altteſt. Opferinstitut als ein von Gott angeordnetes betrachtet, kann keinem Zweifel unterliegen, und ist auch durch die Bemerkung angedeutet, daß die Opfer dem von Gott gegebenen (vgl. 2,2. 3,4. 12,18 ff.) Gesetze gemäß dargebracht würden (8,4. 9,22.). Ebenso ist es klar, daß der Vf. als Zweck der Opferdarbringungen die Reinigung von Sünden durch Erwirkung der Sündenvergebung (vgl. namentlich 9,13. 22. 10,2. 4. 11.) und die Befähigung zum Nahen zu Gott betrachtet. Allein dieser Zweck kann durch die altteſt. Opferdarbringungen nicht wirklich erreicht werden; und auch diese Unwirksamkeit ist eine gottgewollte. Denn Sündenvergebung und Befähigung, zu Gott zu nahen, sind

---

*) Doch sind in der zuletzt angeführten Stelle die Brandopfer vielleicht mit einzuschließen. — Ueber die Lesart (ἱερεύς, nicht ἀρχιερεύς) vgl. Delitzsch. Zu der Vergleichung Christi mit den Priestern überhaupt (nicht mit den Hohepriestern) leiteten schon die vv. 8—10 über, in welchen das Opfer Christi nicht mit dem Versöhnungsopfer, sondern mit den Opfern überhaupt (namentlich mit den Brand- und Sündopfern) in Parallele gestellt ist. —

**) In der zuletzt angeführten Stelle hat man aber auch an die in Lev. 4,3 ff. und 16 ff. erwähnten Sündopfer zu denken. —

Güter, die erſt für die meſſianiſche Zeit verheißen ſind (τὰ μέλλοντα ἀγαθά 9, 11. 10, 1.), wie denn nach §. 58 durch das Sinnbild des vor dem Allerheiligſten befindlichen Heiligen angedeutet war, es gehöre zum Character der altteſt. Zeit, daß ein wirkliches Nahen zu Gott noch nicht möglich ſei. Ueberhaupt war ja von allen neuteſt. Gütern dem Geſetze nicht einmal ein getreues Abbild, ſondern nur ein ſchwaches Schattenbild eigen (10, 1.); ſo konnte denn, was nach Gottes Willen wirklich durch die altteſt. Opfer bewirkt wurde, zu dem eigentlichen Zwecke des Opfers ſich auch nur wie ein ſchwaches Schattenbild verhalten; keine wirkliche, ſondern nur eine ſchattenbildliche Sündenreinigung konnten ſie bewirken, und nur ein ſchattenbildliches, unvollkommenes Nahen zu Gott konnten ſie ermöglichen. Ihre Kraft beſteht nämlich darin, daß das Opferblut heiligt zur Reinheit des Fleiſches (ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα 9, 13.); d. h. es bewirkt, daß diejenigen, für welche es dargebracht wird, zwar nicht innerlich von ihrem Sündenbewußtſein, aber doch äußerlich von den an ihnen haftenden Sündenflecken gereinigt werden; die äußerlichen Folgen ihrer Sünden ſind von ihnen hinweggenommen; während ſie zuvor in den Augen des Volkes und auch in den Augen Gottes als unreine Sünder erſchienen, und darum äußerlich zum Heiligthum nicht nahen durften, oft auch von der Gemeinſchaft des Volkes ausgeſchloſſen waren, gelten ſie jetzt wieder als rein, dürfen wieder in die Gemeinde des heiligen Volkes kommen, und dem ſichtbaren Heiligthume nahen. — Ferner hatte das Opferblut die Kraft, dem Hoheprieſter den Zutritt zum abbildlichen Allerheiligſten zu erwirken, der ihm ſonſt ſeiner eigenen Sünden wegen, und wegen der Sünden des Volkes, deſſen Vertreter er war, verwehrt geweſen wäre (5, 3. 7, 27. 9, 7. 12. 25.); es ermöglichte alſo ein äußerliches Nahen zu der ſichtbaren Stätte, an welcher Gott wenigſtens vorbildlich ſeinem Volke nahe war. Da dieſe aber ſelbſt nur eine σκιὰ der wahren Wohnſtätte Gottes iſt, ſo iſt es hier beſonders klar, daß die altteſt. Opfer nur eine σκιὰ τῶν μελλόντων

ἀγαθῶν zu geben im Stande waren. — Durch das Blut des Bundesopfers endlich (vgl. 9, 18 ff.) wurde der erſte d. h. der alte Bund eingeweiht. Indem nämlich Moſes nach der Darſtellung des Vf's *) mit dieſem Blute das Geſetzbuch und das ganze Volk, und ebenſo die Hütte und alle gottesdienſtlichen Geräthe beſprengte, wurde das Volk von ſeinen Sünden (in dem obigen Sinne) gereinigt, und dadurch zum Eintritt in den Bund mit Gott und in die vorbildliche, äußerliche Gottesgemeinſchaft befähigt, und die genannten Heiligthümer wurden von aller Befleckung, die ihnen etwa, da ſie von Menſchen gefertigt waren, ankleben konnte, gereinigt, und Gott geheiligt und geweiht. Kraft der Beſprengung mit Blut hatten ſie erſt das Anſehen und die Geltung von Heiligthümern Gottes. Durch das Blut des Bundesopfers wurde alſo der Bund zwiſchen Gott und dem Volke eingeweiht; dadurch erhielt er ſeine Feſtigkeit (vgl. 9, 18. mit v. 17 und 2, 2.). —

Es iſt in allen dieſen Stellen wohl zu beachten, daß immer dem Blute der Opferthiere die angegebenen Wirkungen zugeſchrieben werden. Dies thut der Vf. auch in den Worten: καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (9, 22.) d. i. „und faſt gilt der Satz **): mit Blut wird Alles nach dem Geſetz gereinigt, und ohne Blutvergießen findet keine Vergebung ſtatt“ (dieſe Sündenvergebung kann jedoch wieder nur in dem obigen Sinne verſtanden werden). Hieraus geht klar hervor, daß die Blutſprengung ***) dem Vf. als der wichtigſte

*) Ueber das Verhältniß derſelben zu dem moſaiſchen Bericht vgl. die neueren Ausleger, beſonders Delitzſch. —

**) Vgl. über σχεδόν, mit welchem man das μόνον in 9, 10. vergleichen kann, Bleek und Lünem. z. d. St.

***) Unter der αἱματεκχυσία in 9, 22. iſt aber ſchwerlich allein an dieſe zu denken, wie Tholuck, De Wette und Hofmann, II. S. 306 f. meinen. Vgl. dagegen Bleek und Delitzſch. — Was Hofmann für ſeine Anſicht geltend macht, daß nämlich die Nomina auf σις ein Thun oder Verhalten als bleibende Eigenſchaft oder Gewohnheit bezeichnen, ſo daß das Wort den Brauch des Blutausgießens bezeichnen müſſe, iſt unrichtig; vgl. dagegen ὁρκωμοσία in 7, 20. 21. 28. und μισθαποδοσία in 10, 35. und 11, 26. —

und bedeutſamſte Theil der ganzen Opferhandlung erſchien; das Opfer wurde erſt durch dieſelbe ein wahres Opfer, welches die angegebenen Wirkungen haben konnte; natürlich ſetzt ſie aber immer die erfolgte Tödtung des Opferthieres voraus (vgl. das Verhältniß von 9, 15—17. zu v. 18 ff.). —

Unſerer bisherigen Erörterung zu Folge gibt der Vf. auch in Betreff der Bedeutung und Wirkung der altteſt. Opfer ſo viel zu, als er zugeben kann; ja er erkennt an, daß ihre Darbringung eine Nothwendigkeit (ἀνάγκη 9, 23.) war. Aber er ſcheut ſich auch nicht, es klar und offen auszuſprechen, daß der eigentliche Zweck der Opferdarbringungen doch nicht durch ſie erreicht werden konnte. Sie können nicht κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα (9, 9.); obwohl jeder Prieſter täglich ſeine gottesdienſtlichen Functionen verrichtet und oft die nämlichen Opfer darbringt, ſo wird jener Zweck damit doch nicht erreicht; denn dieſe Opfer, ſo oft ſie auch wiederholt werden, können doch nimmermehr die Sünden, von denen wir allenthalben wie mit einem Gewande umgeben ſind (vgl. 12, 1.), hinwegnehmen (περιελεῖν ἁμαρτίας 10, 11.). Am ausführlichſten ſpricht der Vf. von dieſer Unwirkſamkeit der altteſt. Opfer oder genauer von der der Opfer am großen Verſöhnungstage in 10, 1—4. Das Geſetz, da es nur den Schatten der zukünftigen Güter hat (vgl. oben), kann durch die nämlichen, jährlich wiederkehrenden *) Opfer, welche ſie immerfort darbringen, nimmermehr die, welche ſich zu Gott nahen, vollenden (τελειῶσαι); eine wirkliche Hinwegnahme der Sünden und eine innerliche Reinigung wird nicht durch ſie bewirkt **). Daß dies ſich wirklich ſo verhalte, be-

*) Ueber κατ' ἐνιαυτόν vgl. Lünem. — Die Verbindung mit οὐδέποτε δύνανται, welche Delitzſch nach dem Vorgange Ebrard's und Hofmann's vorzieht, iſt zu verwerfen, da die beiden Zeitbeſtimmungen, unmittelbar mit einander verbunden, nicht recht zuſammenpaſſen. —

**) Ganz unrichtig gibt Hofmann, II. S. 313 ff. Sinn und Zuſammenhang dieſer vv. an; davon daß „die geſetzliche Verſöhnung der Gemeinde die Einzelnen niemals des Bedürfniſſes enthoben hat

weist der Vf. gerade aus der häufigen und fortdauernden Wiederholung derſelben Opfer. „Hätte man, fragt er, nicht ſonſt aufgehört ſie darzubringen, weil die Gottesverehrer kein Sündenbewußtſein mehr hätten, wenn ſie einmal (wirklich) gereinigt worden wären?“ Der Grund ihrer Darbringung, das Sündenbewußtſein, müßte wegfallen, wenn ſie die Wirkung hätten, welche man von ihnen erwarten könnte; ihre öftere Wiederholung wäre dann ganz überflüſſig und undenkbar. Man könnte zwar einwenden: die Opfer hätten wohl von den vergangenen Sünden gereinigt; die Sündenſchuld des Opfernden ſei wirklich getilgt worden, und die Wiederholung der Opfer ſei nur wegen der immer wieder auf's neue vorkommenden Sünden nöthig. Allein der Vf. ſetzt die ſchon von den altteſt. Propheten öfters ausgeſprochene (vgl. z. B. in der Hebr. 8, 8—12. angeführten Stelle aus Jer. 31 v. 12 mit v. 10, ſowie Hebr. 10, 17. mit 16.) Wahrheit voraus, daß eine wirkliche Sündenvergebung das Ablaſſen

---

Opfer darzubringen“ ſteht in der Stelle nichts; und der Zweck der Verſe kann daher auch nicht ſein von der Thatſache der fortdauernden Opferdarbringungen der Einzelnen aus die Unwirkſamkeit der jährlichen Verſöhnungsopfer zu erweiſen. Wenn, wie Hofmann ganz richtig bemerkt, bei den Worten τ. αὐτ. θυσ. ausſchließlich an die jährlichen Verſöhnungsopfer zu denken iſt, ſo iſt es offenbar höchſt unnatürlich, nicht die Hoheprieſter, ſondern die προσερχόμενοι zum Subject von προσφέρουσιν machen zu wollen (das Geſetz kann mit eben denſelben Opfern, welche ſie darbringen d. h. mit den Verſöhnungsopfern, welche ganz gleicher Art ſind mit den Opfern, welche die Einzelnen darbringen, die Hinzutretenden nicht vollenden); und wie unklar, ja geradezu unverſtändlich hätte ſich der Vf. ausgedrückt, wenn wir bei προσφερόμεναι in v. 2 an andere Opfer denken ſollten, als an die in v. 1 durch die Worte τ. αὐτ. θυσ. bezeichneten, d. h. nicht an die Verſöhnungsopfer, ſondern an die Opfer der Einzelnen, beſonders wenn dann in v. 3 das ἐν αὐταῖς, wie Hofmann richtig bemerkt, wieder von den Verſöhnungsopfern zu verſtehen iſt. Nur von dieſen, nicht von den Opfern der Einzelnen iſt in der ganzen Stelle die Rede. — Gegen die Hofmann'ſche Verbindung der Worte εἰς τὸ διηνεκές mit dem Folgenden vgl. Ebrard und Delitzſch. —

von Sünden und die Erfüllung des Willens Gottes, nothwendig zur Folge haben müſſe. Hätten die altteſt. Opfer die Sündenſchuld wirklich getilgt, ſo hätten ſie auch die Kraft zur Erfüllung des Willens Gottes verliehen. Beides hängt unzertrennlich zuſammen. Von dieſer Vorausſetzung aus beweist die Frage des Vf's vollkommen die Unwirkſamkeit der altteſt. Opfer. —

Den Grund dieſer Wirkungsloſigkeit erkennt er darin, daß die altteſt. Opfer bloſe Thieropfer waren, alſo blos äußerliche Darbringungen eines an ſich ganz werthloſen Thierlebens, welches gar keinen Einfluß auf das innere Leben des Opfernden üben konnte; „es iſt unmöglich, daß das Blut von Stieren und Böcken Sünden hinwegnehme“ (10, 4. vgl. 9, 12.); darum eben ſind die Geſetze über die Opferdarbringungen äußere, fleiſchliche Satzungen (9, 10.). Aber auch das, daß es überhaupt ein fremdes Leben war, welches die altteſt. Prieſter Gott darbrachten (vgl. ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ 9, 25.), machte ihre Opfer wirkungslos; denn von einem wahren wirkungskräftigen Opfer könnte erſt dann allenfalls geſprochen werden, wenn die Hoheprieſter ihr eigenes Leben Gott darbrächten, mit ihrem eigenen Blute in das Allerheiligſte eingingen, was ſie eben nicht thun können*). —

Aus dieſen Gründen konnten alſo die Verſöhnungsopfer obwohl oft wiederholt, doch nicht von Sünden reinigen; ja gerade ihre fortwährende Wiederholung, weit entfernt das Sündenbewußtſein zu tilgen, ſchließt vielmehr eine alljährliche Erinnerung an die Sünden in ſich (10, 3.). Das Sündenbewußtſein wurde alſo durch ſie ſtets unterhalten, auf's neue angeregt und vertieft; und ſo weckten ſie eben durch ihre Unwirkſamkeit und die dadurch nöthig gemachte Wiederholung die Sehnſucht nach einem Beſſeren, das ſchon nach altteſt. Verheißungen an ihre Stelle treten, und die Sündenreinigung und Vollendung bewirken ſollte (vgl. 10, 5 ff. und κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας in 9, 23.). Gewiß hat der Vf. dieſe

*) Näheres hierüber in §. 61. —

Lebendigerhaltung und Vertiefung des Sündenbewußtseins als etwas betrachtet, was Gott bei der Anordnung des Opferinstituts beabsichtigte, wenn er diesen Gedanken auch nirgends ausspricht. —

§. 60.

Die vorzüglichere λειτουργία Christi im himmlischen Allerheiligsten.

Zu vgl. * J. R. Kiesling, Diss. phil. de Jesu Sanctorum administro. Lips. 1740.

Als der zur Rechten Gottes erhöhte Hoheprieſter hat Chriſtus eine weit vorzüglichere λειτουργία, als die altteſt. Hoheprieſter. Denn er iſt als ſolcher τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος (8, 2.). Nicht auf das der Erde angehörige, blos ſchattenbildliche Heiligthum bezieht ſich ſeine hoheprieſterliche Thätigkeit; nicht was nach den Vorſchriften des moſaiſchen Geſetzes in dieſem von Prieſtern verrichtet werden mußte, iſt ſein Geſchäft; nur in dem himmliſchen Allerheiligſten, in der wahrhaftigen Stiftshütte, deren ὑπόδειγμα und σκία die irdiſche war, iſt er λειτουργός; nur auf ſie bezieht ſich, was er als Hoheprieſter gethan hat und noch thut; nur dort kann auch eine hoheprieſterliche Thätigkeit ſtatt finden, welche den Menſchen wirklich und weſenhaft das erwirkt, was ſie von dem wahren Hoheprieſter zu erwarten berechtigt ſind. Was unter der himmliſchen Hütte und dem himmliſchen Allerheiligſten zu verſtehen ſei, werden wir gleich unterſuchen. Zuerſt achten wir noch darauf, wie der Vf. es beweist, daß Chriſtus im himmliſchen Heiligthume λειτουργός iſt. Er thut dies durch zwei mit γάρ an v. 2 angeſchloſſene Sätze, von denen der erſte (v. 3) beweist, daß er wirklich ein λειτουργός, und der zweite (v. 4 f.) *), daß er λειτουργός des himmliſchen

*) Bleek, Lünem. und Auberlen a. a. O. S. 481 ziehen zwar v. 4 die Lesart εἰ μὲν οὖν vor; doch iſt εἰ μὲν γάρ beſſer bezeugt; warum γάρ nicht auf v. 3 ſollte zurückbezogen werden können, vermögen wir nicht einzuſehen; keinenfalls wird v. 3 dadurch „zwecklos und unbegreiflich", wie Lünem. behauptet. Die richtige Beziehung des γάρ gibt ſchon Storr und neuerdings Delitzſch an. —

Heiligthums ſein muß. Der erſte derſelben ſchließt ſich enger an den zu beweiſenden Satz v. 2 an. Λειτουργός muß Chriſtus ſein; ſonſt dürfte man ihn überhaupt nicht Hoheprieſter nennen; denn dazu werden ja überhaupt Hoheprieſter aufgeſtellt, daß ſie Gaben und Opfer darbringen; deßhalb iſt *) es nothwendig, daß auch er etwas habe, was er darbrächte. Der Aor. προσενέγκῃ iſt in dieſem Ausſpruche inſofern zu beachten, als der Vf. durch denſelben andeutet, daß er nicht von einem öfters ſich wiederholenden, ſondern von einem einmaligen Darbringen redet **). — Dieſe einmalige Darbringung iſt aber eine im Himmel ſtattfindende ***). Denn im himmliſchen Allerheiligſten iſt Chriſtus λειτουργός. Das iſt der Satz, auf welchen es dem Vf. im Zuſammen-

*) Zu ὅθεν ἀναγκαῖον hat man mit Böhme und Hofmann, II.[1] S. 288 f. ἐστίν zu ergänzen; die von Bleek, De Wette, Lünem. und Auberlen a. a. O. S. 481 bevorzugte Ergänzung von ἦν iſt nicht — wie Delitzſch meint — ebenſo ſtatthaft; denn da im Zuſammenhang nur von der im Himmel ſtattfindenden λειτουργία Chriſti die Rede iſt, ſo darf man den Standpunkt nur nach und nicht vor der Erhöhung Chriſti nehmen. —

**) Dagegen kann man nicht ſagen, daß dieſes einmalige Darbringen der Vergangenheit angehöre. „Der Satz necesse est eum habere aliquid quod offerat kann griechiſch ebenſowohl mit ὃ προσενέγκῃ als ὃ προσφέρῃ überſetzt werden; die Vorſtellung iſt beim Aor. eine etwas andere, als beim Praes., aber die Beziehung nicht nach rückwärts, ſondern nach vorwärts iſt dieſelbe. Indeß kann ὃ προσενέγκῃ freilich auch quod offeret und quod obtulerit bedeuten. Darüber entſcheiden Sache und Zuſammenhang.“ Und hier entſcheidet der Zuſammenhang gegen die Annahme der letzteren Bedeutung. Darin hat Delitzſch gegen Hofmann vollkommen Recht. — Aber jene verſchiedene Vorſtellung iſt eben die, daß, wenn das Praes. gebraucht wird, die Handlung als eine fort und fort ſich wiederholende gedacht werden kann, wenn dagegen Aor. ſteht, nur als eine einmalige zu denken iſt (vgl. Matthiä, §. 501). Dies iſt auch in allen von Delitzſch angeführten Beiſpielen der Fall. — Vgl. das Praes. προσφέρῃ in 5, 1. —

***) Vgl. §. 56.

hange ankommt, und zu deſſen Begründung v. 3 ſo zu ſagen nur den Unterbau bildet. Den Oberbau bildet v. 4: Im himmliſchen Allerheiligſten iſt Chriſtus λειτουργός; denn wenn er auf Erden wäre, ſo wäre er nicht einmal Prieſter, da ſolche da ſind, die fort und fort dem Geſetze gemäß die Gaben darbringen *); an dem auf der Erde befindlichen Heiligthume, in welchem die in dem Geſetze vorgeſchriebenen Opfer dargebracht werden, kann er alſo nicht λειτουργός ſein. Er iſt aber auch nicht auf der Erde, ſondern im Himmel. Und ſo hat er denn als im Himmel befindlicher, hoheprieſterlicher λειτουργός eine weit vorzüglichere Dienſtverrichtung zugetheilt erhalten (8, 6.). — Dieſe Vorzüglichkeit ſeiner λειτουργία beſteht vor Allem eben darin, daß er nicht dem Schattenbild des himmliſchen Heiligthums dient, wie die levitiſchen Hoheprieſter, ſondern im himmliſchen Heiligthume ſelbſt λειτουργός iſt. Zugleich aber denkt der Vf., wie der Gegenſatz von v. 6 zu v. 4 zeigt, auch daran, daß die λειτουργία Chriſti keine κατὰ νόμον zu vollziehende iſt; hierauf eben hatte ſchon v. 3 durch den Aor. προσενέγκῃ hingedeutet; Chriſtus bringt im Himmel nicht fortwährend Opfer dar, wie dies die altteſt. Hoheprieſter nach dem Geſetze thun mußten (vgl. προσφερόντων v. 4 mit προσενέγκῃ in v. 3) **). Von

*) Vgl. über dieſen Vers §. 56.

**) Hofmann, II. S. 288 f. macht dies zum Hauptmoment, und faßt den Zweck und Zuſammenhang der vv. 1–6 anders auf. Der Vf. wolle nämlich beweiſen, daß das Opfer Chriſti ein dargebrachtes, nicht ein darzubringendes ſei, indem ſeine λειτουργία vor der altteſt. eben ſo viel voraushabe, als die neuteſt. Ordnung ihrer Verheißung zu Folge vor der altteſt. — Der Vorzug der erſteren beſtehe aber nach der angeführten Weiſſagung des Jeremias darin, daß eine Sündenvergebung geſchehe, in Folge deren eine innerlich geheiligte Gemeinde Gottes vorhanden ſei. Folglich müſſe ſich das neuteſt. Prieſtergeſchäft vor dem altteſt. dadurch auszeichnen, daß es nicht in immer wiederholter Opferung für den Zweck der Sündenvergebung beſtehe, ſondern ſein einmal für immer dargebrachtes Opfer habe, oder daß unſer Hoheprieſter nicht habe ὁ προσφέρῃ, ſondern ὁ προσενέγκῃ.

beiden Momenten der Vorzüglichkeit der λειτουργία Christi spricht der Vf. in dem Abschnitte 9, 1. — 10, 18., welcher fast nur eine Entfaltung der schon in 8, 6. liegenden Keime ist, ausführlicher. Wir werden also unten darauf zurückkommen. Hier haben wir nur noch den Relativsatz in 8, 6. näher in's Auge zu fassen. —

Dem in dem Vorderzelte symbolisch dargestellten Character des alten Bundes, welcher darin bestand, daß nur ein unvollkommenes Nahen zu Gott möglich war, entsprach — wie wir sahen — die λειτουργία der altteſt. Priester, indem die

---

Nach dieser Auffassung würde sich also γάρ in v. 4 nicht auf v. 3, sondern auf v. 3 zurückbeziehen, und in v. 3 läge aller Nachdruck auf dem Aor. προσενέγκῃ, welchen die vv. 4—6 rechtfertigten; unter jener Darbringung Christi hat man dann — nach Hofmann — auch keine im Himmel, sondern lediglich die am Kreuz auf Erden vollzogene zu verstehen. Letzteres können wir wegen des Zusammenhangs von v. 3 mit v. 3 nicht zugeben (vgl. §. 56). Aber auch sonst stehen dieser Angabe des Zusammenhangs große Bedenken entgegen; aus dem Satz, daß jeder Hoheprieſter Opfer darbringen müsse, kann nämlich offenbar nur gefolgert werden, daß eine Opferdarbringung auch bei Christo vorausgesetzt werden müsse, nicht aber, daß dieselbe eine einmal für immer geschehene sei; in dem durch ὅθεν ἀναγκαῖον als Folgerung an das Vorhergehende angeschlossenen Satz muß also die Hauptsache sein, daß es auch eine Opferdarbringung Christi gibt; der Aor. προσενέγκῃ, der freilich (s. oben) nicht umsonst steht (aber die Darbringung nicht gerade in die Vergangenheit verlegt), kann darum unmöglich das Hauptmoment der ganzen Aussage in sich schließen; und die folgenden Sätze können ebenso wenig blos den Zweck haben ihn zu rechtfertigen. Ein so schweres Gewicht vermag dieser Aor. nicht zu tragen; vielmehr ist auch noch in v. 4—6 der Hauptgedanke der, daß Christus im himmlischen Allerheiligsten λειτουργός ist, wofür auch das εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐπὶ γῆς und v. 5 zeugen. Jener Aorist dagegen enthält nur einen Nebengedanken, der darum in v. 6 (vgl. v. 4) eben auch nur als Nebengedanken nachklingt. — (Ich lasse diese vor dem Erscheinen des Delitzsch'schen Commentars geschriebenen Bemerkungen stehen, obschon Delitzsch im Wesentlichen ganz dasselbe gegen die Ansicht Hofmann's eingewendet hat; doch hat er die dem Irrthume zu Grunde liegende Wahrheit nicht herausgefunden.)

Opferdarbringungen nicht leisteten, was sie leisten sollten, d. h. zum wirklichen Nahen zu Gott nicht befähigten. Ganz ebenso entspricht nun auch die λειτουργία Christi dem Character des neuen Bundes. In dem neuen Bunde soll es nach den besseren Verheißungen, auf welche er begründet ist, nicht bei einem blos äußerlichen Nahen des Bundesvolkes zu Gott bleiben (8,10.). Das Wort: „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein" soll seinem ganzen Vollgehalt nach zur Wahrheit und Wirklichkeit werden. Die Glieder des neutest. Gottesvolkes sollen in eine wesenhafte Gemeinschaft mit Gott treten, und geistlicher Weise ihm nahen; sie sollen in die himmlische Wohnstätte Gottes eingehen. Diesem für den neuen Bund characteristischen Verhältnisse des Bundesvolkes zu Gott entsprechend, muß die λειτουργία des neutest. Hohepriesters nicht mehr ein bloses ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων λατρεύειν, sondern eine λειτουργία τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς sein. Sofern also die λειτουργία Christi im himmlischen Heiligthume stattfindet, entspricht ihre Vorzüglichkeit vor der der altest. Priester der Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten. — Aber auch das, daß die λειτουργία Christi keine κατὰ νόμον geschehende ist, entspricht der Thatsache, daß der neue Bund auf andere, bessere Verheißungen gesetzlich begründet ist (νενομοθέτηται); denn nach diesen Verheißungen sollen alle Glieder des neutest. Bundesvolkes der Sündenvergebung theilhaftig sein (8,12.); dies macht aber jede Wiederholung einer Opferdarbringung überflüssig; es entspricht also dem Character des neuen Bundes, daß die λειτουργία Christi nicht in oftmaligen Opferdarbringungen, wie sie das Gesetz erforderte, sondern nur in einer ein und für allemal geschehenden besteht *). —

Nun haben wir noch die Frage zu beantworten: was

*) Wir erkennen nun, warum der Vf. in 8,6. den Ausdruck νενομοθέτηται gebraucht; er thut es im Hinblick auf das κατὰ τὸν νόμον in 8,4. — Zu 8,6. vgl. auch S. 110. —

verſteht der Vf. unter der σκηνὴ ἀληθινή und dem himmliſchen Allerheiligſten, in denen Chriſtus λειτουργός iſt, und deren Schattenbild die moſaiſche Stiftshütte iſt? Die Anſicht Böhme's, welche ihm die kraß realiſtiſche Vorſtellung aufbürdet: wie auf Erden, ſo ſei auch im Himmel ein Berg Zion, eine Gottesſtadt Jeruſalem und ein Zelt oder Tempel mit einem Heiligen und einem dahinter befindlichen Allerheiligſten, in welchem der Thron Gottes ſtehe, und das bisher keinen Prieſter gehabt, nun aber einen ſolchen an Chriſto erhalten habe*) — bedarf wohl keiner Widerlegung mehr**). Wäre ſie richtig, ſo müßte man nach §. 58 noch weiter gehen, und annehmen, daß der Vf. der Meinung geweſen ſei: im himmliſchen Tempel ſeien auch, wie in der Stiftshütte, Leuchter, Schaubrottiſch, Räucheraltar, Bundeslade u. ſ. w. wirklich vorhanden. Schon die Ausdrücke ὑπόδειγμα und σκιά, durch welche der Vf. das Verhältniß der irdiſchen Stiftshütte zu ihrem himmliſchen Urbilde bezeichnet, hätten ihn vor ſolchen Beſchuldigungen bewahren ſollen; denn er hat ja durch dieſelben ausdrücklich bemerklich gemacht, daß er ſich deſſen wohl bewußt ſei, welch' unvollkommenes Abbild des himmliſchen Heiligthums die moſaiſche Stiftshütte ſei***). Außerdem kommen eine Reihe von Stellen in unſerem Briefe vor, welche auch den, der auf's eifrigſte darauf ausgeht, jüdiſch-ſinnliche Vorſtellungen in den neuteſt. Schriften aufzuſpüren, davon überzeugen müſſen, daß dem Vf. unſeres Briefes jene kraß realiſtiſchen Vorſtellungen nicht Schuld gegeben werden dürfen. Wir erinnern nur daran, daß er 12,22. den Leſern ſagt, ſie ſeien zu dem himmliſchen Jeruſalem ſchon hinzugekommen, daß er ſie 10,22. vgl. v. 19 auffordert, in das himmliſche Allerheiligſte, deſſen Zugang ihnen offen ſtehe (vgl. 9,8.) einzugehen und (vgl. 4,16.) dem Throne Gottes

*) Vgl. Böhme zu 12,22. 11,10. 8,2. —

**) Vgl. dagegen Tholuck, S. 140 ff. und zu 8,1. u. 9,8. u. van den Ham, S. 131 ff. —

***) Vgl. §. 58.

ſich zu nahen, und daß er 6,19. die Hoffnung einen Anker nennt, der in das himmliſche Allerheiligſte hineinreiche. Solche Stellen ſind auf Grundlage der Anſicht Böhme's rein unerklärlich. —

Auf der andern Seite aber wird man auch nicht mit Ebrard zu 8,5. geradezu ſagen dürfen, der Vf. habe als Urbild der Stiftshütte „nicht himmliſche Localitäten, ſondern himmliſche Verhältniſſe und himmliſche Thatſachen" betrachtet*). Sodann darf man auch nicht vorausſetzen, daß in unſerem Briefe eine in ſich zuſammenhängende, ſtreng durchgeführte typiſche Deutung der moſaiſchen Stiftshütte zu finden ſei, ſo daß einem und demſelben Theile der Stiftshütte immer die gleiche Bedeutung zukäme, und alle vorkommenden Deutungen zu einer einheitlichen Geſammtanſchauung ſich müßten zuſammenfügen laſſen. Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß in 9,8f. eine andere Deutung des Vorderzeltes vorliegt, als in 9,11.; denn die erſtere Stelle kann bei unſerer jetzigen Unterſuchung gar nicht in Betracht kommen; dort iſt nur von dem die Rede, was das Vorderzelt ἐν παραβολῇ iſt, nicht von dem, was es als ὑπόδειγμα und ἀντίτυπον τῶν ἀληθινῶν iſt; und wenn ſich auch leicht ein Zuſammenhang zwiſchen ſeiner eigentlichen typiſchen Bedeutung und jener paraboliſchen nachweiſen läßt, ſo dürfen beide doch nicht mit einander verwechſelt und in einander gemengt werden. Dagegen wird man nicht im Stande ſein die ſinnvolle typiſche Deutung des Vorhangs, der das

*) Daß er in der Abſicht jeden Ausdruck zu vermeiden, der auf die Vorſtellung eines local im Himmel befindlichen Heiligthums hätte führen können, in 8,5. das bloſe τῶν ἐπουρανίων und in 9,23. τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς und τὰ ἐπουράνια geſchrieben habe, iſt uns unwahrſcheinlich. Nicht nur 8,2., ſondern auch 9,11. ſpricht er ja von einer himmliſchen σκηνή ohne ſolchen Mißverſtand zu fürchten. Allerdings iſt in jenen Stellen ἁγίων und ἅγια nicht geradezu zu ſupplíren; der Vf. gebrauchte den unbeſtimmten Ausdruck in 8,5., weil 8,2. neben dem Allerheiligſten auch noch die wahrhaftige Hütte, und in 9,23., weil in v. 21 neben der σκηνή auch die heiligen Geräthe genannt waren. —

Allerheiligste verhüllte, auf die σάρξ Christi in 10,20. in den Zusammenhang der, in den übrigen Deutungen an den Tag tretenden Anschauungen einzufügen. Auch wird es Niemand wahrscheinlich finden, daß der Vf. auch in 6,19. unter dem Vorhange das Fleisch Christi verstanden habe. —

Wir gehen von der klarsten Stelle, von 9,24. aus; hier steht dem Allerheiligsten der mosaischen Stiftshütte, als den χειροποίητα ἅγια, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν der Himmel selbst (εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν) gegenüber, und zwar, wie die Schlußworte des Verses zeigen, als Wohnstätte Gottes, als der Ort seiner wesentlichen Gegenwart. Hiernach versteht der Vf. unter dem wahrhaftigen, himmlischen Allerheiligsten den Himmel, sofern in ihm Gott bleibend, und wesenhaft gegenwärtig ist. — Von diesem Allerheiligsten, in welches Christus eingegangen ist, unterscheidet er aber noch die σκηνή, durch welche er hindurchgegangen ist (vgl. 9,11. mit v. 12); auch sie heißt im Gegensatze zu der σκηνή, durch welche die altt. Hohepriester in das irdische Allerheiligste eingingen, μείζων καὶ τελειοτέρα und οὐ χειροποίητος; und dies letzte Prädicat wird näher erklärt durch οὐ ταύτης τῆς κτίσεως. Diese Worte wollen nach dem Zusammenhange, in welchem sie stehen, nicht sagen, daß diese σκηνή überhaupt nicht geschaffen sei; auch sie ist aufgeschlagen worden, nur nicht von Menschen, sondern von Gott selbst (vgl. 8,2.). Der Nachdruck liegt offenbar auf ταύτης, und hieraus, sowie aus dem vorhergehenden „mit Händen gemacht," welchem durch den erklärenden Zusatz nur eine weitere Bedeutung gegeben werden soll, geht hervor, daß der Vf. überhaupt an die materielle, sinnlich-wahrnehmbare Schöpfung, aus deren Stoffen z. B. Menschenhände ein Zelt, wie die mosaische Stiftshütte, errichten können, denkt. Der erklärende Zusatz will also sagen, daß mit dem Prädicat „nicht mit Händen gemacht" nicht nur gemeint sei, daß diese Hütte nicht von Menschen errichtet, sondern auch, daß sie überhaupt nicht dieser sinnlich-wahrnehmbaren, materiellen Welt angehöre;

der verschwiegene Gegensatz kann nur sein, daß sie vielmehr der übersinnlichen himmlischen Welt angehöre *).

Da nun die Vorstellung von einer Anzahl noch über dem sinnlich-wahrnehmbaren Sternenhimmel liegenden und über einander befindlichen, der übersinnlichen Welt angehörigen Himmeln, deren höchster erst als die eigentliche Wohnstätte Gottes betrachtet wurde, im apostolischen Zeitalter allgemein verbreitet war, und da unser Vf. selbst anderwärts sagt, daß Christus durch die Himmel hindurchgegangen sei (4, 14. 7, 26.) **), so kann er unter der dem Vorderzelte der mosaischen Stiftshütte entsprechenden himmlischen σκηνή nur jene zwischen dem Sternenhimmel, der noch ταύτης τῆς κτίσεως ist, und dem höchsten Himmel, der mit dem himmlischen Allerheiligsten identisch ist (s. oben), liegenden übersinnlichen Himmelsräume verstehen ***). —

---

*) Darin hat also Delitzsch (zu 9, 11.) vollkommen Recht, daß man unter dem Zelte nicht „die Himmel, welche Gegenstand der Astronomie sind" verstehen darf; denn diese Himmel gehören ja auch der sinnlich-wahrnehmbaren Welt an. —

**) Delitzsch warnt S. 163 vor der Identification der in den oben angeführten Stellen genannten Himmel mit der in 9, 11. erwähnten himmlischen σκηνή. Diese Warnung ist insofern begründet, als der Ausdruck οἱ οὐρανοί ein umfassenderer ist, indem er alle Himmelsräume, also außer den die himmlische σκηνή bildenden übersinnlichen Himmeln namentlich auch den sinnlich-wahrnehmbaren Sternenhimmel in sich begreift. Dagegen ist die Meinung Delitzsch's (S. 163 und 328), jener Ausdruck bezeichne nur die der sinnlich-wahrnehmbaren Schöpfung angehörigen Himmel, ein Irrthum. In diesem Sinne kommt der Plural οἱ οὐρανοί nirgends vor. Wie wäre es auch möglich, daß die offenbar verwandten Stellen 4, 14. und 9, 11. gar Nichts mit einander zu schaffen hätten! — Daß aber die angeführten Aussagen in 4, 14. und 7, 26. noch mehr enthalten, als was in 9, 11. (vgl. v. 12) zunächst ausgesprochen ist, ist schon S. 349 gezeigt worden. —

***) Ebrard zu 9, 11. versteht unter der σκηνή, durch welche Christus hindurchgegangen ist, sein heiliges Leben auf Erden, in welchem Alles, was im mosaischen Heiligen sinnbildlich dargestellt ward, reell vollzogen worden sei. Zu diesem Resultat kommt er durch eine auf die 9, 9. angegebene paraboliſche Bedeutung des Vorderzelts in der mosaischen Stiftshütte gebaute Schlußfolgerung, und wohl auch durch Vergleichung von 10, 20. — Allein der Vf. konnte unmöglich seinen Lesern zumuthen, eine so fern liegende Deutung selbst heraus-

In der Stelle 8,2. dagegen sind unter der, neben dem Allerheiligsten genannten σκηνή ἡ ἀληθινή nicht blos jene übersinnlichen Himmelsräume gemeint; auch ist diese σκηνή nicht dasselbe, was die ἅγια sind*); sondern sie enthält

---

zufinden; die oben angegebene Deutung des Bildes war durch Alles, was der Vf. von dem himmlischen Heiligthume sagt, namentlich durch die oben angeführten Stellen (9,24. und 4,14. 7,26.), aber auch dadurch daß im A. T. der Himmel so oft ein Zelt genannt ist, jedem Leser so nahe gelegt, daß jede andere beabsichtigte Deutung durch ein anderes τοῦτ' ἔστιν näher hätte angegeben werden müssen. Vgl. außerdem was oben über 9,9. bemerkt ist und Lünem. z. d. St. — Was wir eben sagten, gilt auch gegen die Ansicht Hofmann's, der II. S. 293 und 405, weil was οὐ ταύτης τῆς κτίσεως genannt werde der παλιγγενεσία angehören müsse, diese aber mit der Verklärung Christi begonnen habe, unter der σκηνή in 9,11. den verklärten Leib Christi verstanden wissen will, der so genannt werde, weil in ihm für Gott eine Stätte seiner Gegenwart unter den Menschen bestellt sei. Diese Auffassung wäre natürlich nur dann möglich, wenn — wie Hofmann will — διὰ τῆς μειζ. σκηνῆς und διὰ τ. ἰδ. αἵματος nicht zu εἰσῆλθεν, sondern zu ἀρχιερεὺς τ. μελλ. ἀγαθῶν gehörte, worauf wir unten zurückkommen werden. — Hier sei nur bemerkt, daß wenn die gewöhnliche Verbindung dieser Worte richtig ist, die σκηνή nothwendig eine πρώτη σκηνή sein muß; daß aber τὰ ἅγια in unserem Briefe öfters das Allerheiligste bezeichnet, ist bekannt. — Vgl. was jetzt Delitzsch, S. 324—327 und 380—382, und auch schon früher in seiner „biblischen Psychologie", S. 380 ff. gegen die Ansicht Hofmann's bemerkt hat. —

*) Dies behauptet irriger Weise Lünem. — Hofmann, II. S. 293 unterscheidet im Zusammenhang mit seiner eben angegebenen Deutung von 9,11. beides so, daß τὰ ἅγια der Ort Gottes und ἡ σκηνή das Haus der Wohnung Gottes bei der Menschheit ist. — Delitzsch z. d. St. hat sich, jedoch auf Grund seiner von Hofmann abweichenden Auffassung der σκηνή, diese Unterscheidung angeeignet. — Allein σκηνή soll hier sicherlich nicht blos ein Vorderzelt, sondern, wie in 8,1., das ganze Heiligthum bezeichnen; darauf deutet schon der Umstand, daß nur die (das Allerheiligste in sich befassende) σκηνή näher als eine himmlische characterisirt wird, und noch mehr der folgende Relativsatz hin. —

die dem Vorderzelte entsprechenden Himmelsräume und den dem Allerheiligsten entsprechenden höchsten Himmel, der die eigentliche Wohnstätte Gottes ist, in sich. Unter ihr sind also alle Himmel zu verstehen (vgl. ἐν τοῖς οὐρανοῖς in 8, 1.). — Die mosaische Stiftshütte ist hiernach ὑπόδειγμα, σκιά und ἀντίτυπον τῶν ἐπουρανίων (ἀληθινῶν), sofern sie als Ganzes der Gesammtheit der Himmel, und sofern das Vorderzelt den niedrigeren übersinnlichen Himmelsregionen, das Allerheiligste aber dem höchsten Himmel, in welchem Gott wesenhaft gegenwärtig ist, entspricht. —

Wie nun im ganzen N. T'e der Begriff „Himmel" weder ein rein localer noch ein rein idealer, sondern beides zugleich ist, so auch in unserem Briefe. Gewiß hat der Vf. unter dem Himmel überhaupt eine von der Erde verschiedene Localität verstanden. Dies ergibt sich unleugbar aus der Vergleichung von 8, 4. mit 8, 1. u. 2.; denn der Gegensatz von ἐπὶ γῆς zu ἐν τοῖς οὐρανοῖς und zu dem himmlischen Zelt und himmlischen Allerheiligsten kann zunächst nur ein localer sein; die wahrhaftige Hütte, deren λειτουργός Christus ist, ist auch local nicht auf der Erde, sondern in den Himmeln. Es ergibt sich aber auch daraus, daß der Vf. überall, wo er von dem Eingang Christi in das himmlische Allerheiligste spricht, offenbar an seine Himmelfahrt gedacht hat, die er doch gewiß auch als eine locale Erhebung über die Erde betrachtet haben muß *).

Aber nicht nur den Himmel überhaupt, sondern auch das himmlische Allerheiligste denkt sich der Vf. zunächst als eine von der Erde verschiedene Localität; und auch von dem himmlischen Vorderzelte ist jenes nach seiner Vorstellung zunächst local unterschieden. Ersteres geht namentlich aus 6, 19 f. hervor, nach welcher Stelle wohl unsere Hoffnung in das himmlische Allerheiligste eindringt, wir selbst aber als noch in der irdischen Welt Lebende nicht darin sind, während der gen Himmel gefahrene

*) Vgl. S. 348. —

Christus als unser Vorläufer in dasselbe eingegangen ist. Letzteres ergibt sich aus der zunächst durchaus localen Vorstellung, daß Christus durch die himmlische Hütte hindurch in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist *). Wir wagen es nicht, diese locale Vorstellung zu einem abstracten Gedanken zu verflüchtigen; glauben vielmehr mit dem Vf. unseres Briefes, daß es einen Ort gibt, „an welchem der seinem Wesen nach über- und außerweltliche Gott die Herrlichkeit seiner Wesensfülle der begnadigten Creatur sichtbar und nahbar darstellt" (S. 116); und dies ist „der Himmel" im höchsten Sinne des Wortes, oder genauer „das himmlische Allerheiligste," dasselbe was der Vf. anderwärts „den Berg Zion" nennt **). — Ueber die himmlische σκηνή in ihrem Unterschiede von dem Allerheiligsten, d. h. über die zwar ebenfalls der übersinnlichen Welt angehörigen, aber im Vergleich mit der eigentlichen Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes niedrigeren Himmelsregionen hat sich der Vf. nirgends näher ausgesprochen. Wir irren aber gewiß nicht, wenn wir annehmen, daß sie sich zu dem Allerheiligsten ebenso verhält, wie sich nach S. 116 f. „die Stadt des lebendigen Gottes"

---

*) Delitzsch hält nur die himmlische σκηνή für eine Localität, und sagt von ihr dasselbe, was wir oben vom himmlischen Allerheiligsten gesagt haben; unter dem letzteren dagegen hat man nach seiner Meinung keine Localität, sondern die allgegenwärtige Herrlichkeit Gottes selbst, den über Raum und Zeit absolut erhabenen, jenseits aller Himmel Himmel befindlichen Ort Gottes, wo Gott seine Herrlichkeit nicht der Creatur, sondern nur vor sich selbst darstellt, zu verstehen (vgl. Delitzsch, S. 163 f. 327 f. 382 f.). — Unsere obigen Bemerkungen zeigen, daß diese Ansicht nicht richtig ist. Unser Vf. hat sich zu keinem so abstracten Begriff des himmlischen Allerheiligsten verstiegen; und er redet überall nicht von der himmlischen σκηνή, sondern von dem himmlischen Allerheiligsten als von der Stätte der Selbstoffenbarung Gottes für die begnadigte Creatur. —

**) Vgl. die schönen Bemerkungen Delitzsch's, S. 15 f. Worin wir denselben nicht beistimmen können, zeigt die vorige Note. —

zu „dem Berge Zion“ verhält, d. h. daß der Vf. dieſelbe als die von dem lebendigen Gotte vom Allerheiligſten aus mit ſeiner Lebensfülle erfüllte, himmliſche Wohnſtätte der Engel und der Seligen betrachtet hat *). Nur iſt ſie dies nicht in dem Sinne, als ob die Engel und die Seligen, weil ſie in der σκηνή ihre Wohnungen (vgl. Joh. 14, 2.) haben, wie Gott die ſeinige im Allerheiligſten hat, außerhalb des letzteren wären; in der wahrhaftigen Hütte iſt keine Scheidewand zwiſchen dem Heiligen und Allerheiligſten (vgl. 9, 8.); das letztere iſt nicht mehr durch einen Vorhang verhüllt; in gewiſſem Sinne iſt die ganze wahrhaftige Hütte ein Allerheiligſtes, weil auch die σκηνή von der Lebensfülle Gottes erfüllt iſt, und weil Alle, die in ihr wohnen, der vollkommenſten Gnadengegenwart Gottes ſich erfreuen. Darum kann der Vf. auch ſagen, daß wir Chriſten am Ziele unſerer Wallfahrt in das himmliſche Allerheiligſte eingehen werden **). —

Aber gerade hierin zeigt ſich auch, wie die locale Bedeutung des himmliſchen Allerheiligſten in die ideale übergeht. —

Der Himmel und namentlich das himmliſche Allerheiligſte iſt nicht blos eine Localität, ſondern auch nach der idealen Seite des Begriffs eine ſymboliſche Bezeichnung der unmittelbarſten Nähe des ſeinem Weſen nach überweltlichen, als „der Geiſt“ über allen Raum ſchlechthin **erhabenen**, aber gerade darum allgegenwärti-

---

*) Hierfür ſpricht auch die bibliſch-theologiſche Analogie; vgl. Delitzſch, S. 327. —

**) Er ſagt dies nämlich in 6, 20. (vgl. v. 19), indem er den in das Allerheiligſte eingegangenen Chriſtus πρόδρομος nennt; denn dieſe Bezeichnung ſetzt offenbar voraus, daß wir ihm dahin nachfolgen ſollen. — Man wird leicht ſehen, daß ſchon an dieſer einen Stelle die in der vorletzten Note bekämpfte Anſicht Delitzſch's ſcheitert. — Es erhellt aber auch aus dem oben Geſagten, wie die Andeutung in 9, 8., nach welcher es in „der Zeit der Verbeſſerung“ keine πρώτη σκηνή im Unterſchiede oder im Gegenſatze zu der δευτέρα σκηνή gibt, zu verſtehen iſt; vgl. Delitzſch, S. 383. —

gen Gottes. „Himmlisch“ und „geistlich“ sind in dieser Beziehung Wechselbegriffe; das Irdische ist das Sinnliche, Sichtbare, Stofflich-körperliche, Unvollkommene, das Himmlische dagegen das Uebersinnliche, Unsichtbare und doch Reale, das Geistliche und Vollkommene. — So ist das himmlische Allerheiligste auch die geistliche, unmittelbarste und vollkommenste Gottesgemeinschaft, in welche Christus nach seinem Todesleiden eingegangen ist, und welcher wir durch ihn schon jetzt, in vollkommenem Maaße aber erst im Jenseits theilhaftig werden sollen. Daher kann der Vf. auch sagen, daß uns der Zugang zum himmlischen Allerheiligsten durch Christum eröffnet sei (10, 19. 9, 8.), und kann seine Leser auffordern, dem Throne Gottes zu nahen (4, 16. 10, 22.). Darum kann er von der Christenhoffnung reden als von einem Anker der Seele, der in das himmlische Allerheiligste hineinreicht (6, 19.), sofern dieselbe nämlich der Seele die jenseitige vollendete Gottesgemeinschaft schon vergegenwärtigt *).

Dem Bisherigen zu Folge ist Christus λειτουργός des himmlischen Allerheiligsten, weil erstlich seine hoheprieſterlichen Functionen nicht an einer der sinnlich-wahrnehmbaren Welt angehörigen heiligen Stätte, sondern an dem Orte der übersinnlichen Welt, an welchem Gott, als an seiner eigentlichen Wohn- und Offenbarungsstätte, die Herrlichkeit seines Wesens für die begnadigte Creatur sichtbar darstellt, von ihm vollzogen werden; und weil er zweitens diese Functionen vollzieht als einer, der der unmittelbarsten und vollkommensten Gottesgemeinschaft theilhaftig geworden, durch keinerlei creatürliche Schranke von dem überweltlichen Gotte geschieden ist: und er ist λειτουργός der ganzen himmlischen Hütte, weil er Alles, was er im himmlischen

*) In 6, 19. wiegt also die ideale, in 6, 20. dagegen die locale Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten vor. — Aus dem Obigen ist von selbst klar, daß es sich mit der Vorstellung des himmlischen Allerheiligsten ganz ebenso verhält, wie nach S. 116—120 mit der Vorstellung des himmlischen Jerusalems. —

Allerheiligsten thut, für diejenigen thut, welche in der himmlischen σκηνή ihre ewige Wohnstätte finden sollen, und fortwährend der Vermittler sowohl der von Gott ausgehenden Lebens- und Liebesmittheilung an die Bewohner dieser σκηνή, als der von diesen Gott dargebrachten Opfer der Anbetung bleibt. —

Wir erkennen nun auch, warum der erhöhte Christus im Himmel, und doch auch über die Himmel erhaben ist (S. 350). — Es hat dieser scheinbare Widerspruch darin seinen Grund, daß Gott selbst, sofern er sich der begnadigten Creatur sichtbar darstellt, im Himmel, und doch seinem eigenen Wesen nach über alle Himmel, überhaupt über Raum und Zeit schlechthin erhaben ist. Wie Gott selbst, so stellt auch Christus denen, die durch ihn zu ihrem Vollendungsziele geführt worden sind, im Himmel seine göttliche Herrlichkeit und das Verhältniß, in welchem er als der Sohn und als der zur Rechten Gottes thronende Hoheprieſter zu Gott steht, sichtbar dar, während er seinem eigenen Wesen nach, ebenso wie Gott selbst, schlechthin außerweltlich, überhimmlisch, über Raum und Zeit erhaben ist. —

Wir haben früher (§. 58) gesehen, daß der Vf. nicht nur die Stiftshütte selbst und ihre beiden Hauptabtheilungen, sondern auch ihre Geräthe als ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς betrachtete; doch hat er sich, von 10,20. abgesehen, nicht näher darüber ausgesprochen, was ihnen im Himmel entspreche. Hätte er es gethan, so würden wohl seine Deutungen der einzelnen Geräthe sich ebensowenig in die oben entwickelte Vorstellung von dem himmlischen Heiligthume so weit sie wirklich eine locale ist, einfügen lassen, als die geistvolle Deutung des Vorhangs auf die σάρξ Christi an der eben bezeichneten Stelle, die nur mit der idealen Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten im Zusammenhang steht; oder aber er hätte, je mehr er auf das Einzelne eingegangen wäre, um so mehr nur himmlische Verhältnisse, göttliche Eigenschaften u. dgl. als den irdischen Vorbildern entsprechende Urbilder namhaft gemacht. —

§. 61.

Die dem hoheprieſterlichen Opfer am großen Verſöhnungstage entſprechende Selbſtdarbringung Chriſti.

Zu vgl.: 1) Jac. Rhenferdii: Comparatio expiationis anniversariae pontif. max. in V. T. cum unica atque aeterna expiatione J. Chr. ad illustranda varia loca ep. ad Hebr.; bei Meuſchen (vgl. §. 20), S. 1013—1039. —

* 2) Chr. G. Koch, Biblia Lubec. VII. S. 361 ff.

3) Nösselt: Interpretatio grammatica loci Paulini ad Ebr. 9, 14. ubi Christus dicitur se deo διὰ πνεύματος αἰωνίου obtulisse in ſeinen Opusce. ed. 2. Halae, 1785. I. S. 329.—346. (Der Vf. ſucht zu beweiſen, daß man unter dem „ewigen Geiſte" das ewig wirkungskräftige Opfer Chriſti zu verſtehen habe.)

* 4) u. 5) Link (Lips. 1790); Reuter (Lips. 1794): Diſſertationen über Hebr. 9, 14. (Nach dem erſteren iſt der ewige Geiſt der Geiſt der Weiſſagung in den Propheten des A. T's.)

* 6) Adr. Leonh. van der Boon Mesch: Specimen hermeneuticum in locum ad Hebr. 9, 14. Lugd. Bat. 1819.

7) Valent. Thalhofer: Die Opferlehre des Hebräerbriefes und die katholiſche Lehre vom hl. Meßopfer. Dilingen, 1855.

Nachdem wir ermittelt haben, was wir unter dem himmliſchen Allerheiligſten, deſſen λειτουργός Chriſtus iſt, zu verſtehen haben, iſt es Zeit, das Hauptſtück ſeiner λειτουργία, nämlich ſeine hoheprieſterliche Selbſtdarbringung, welche der Opferdarbringung des altteſt. Hoheprieſters am großen Verſöhnungsfeſte entſpricht, näher in's Auge zu faſſen. —

Wie der Hoheprieſter am Verſöhnungsfeſte als Vertreter des Volkes ein Opfer darbringt, um die Sünden des Volkes

zu sühnen, so hat auch Christus als Vertreter der sündigen Menschheit zur Sühnung ihrer Sünden ein Opfer dargebracht (10, 12. 14. 9, 23. 26.). Die Opferhandlung des Hohepriesters bestand darin, daß er im Vorhof das Opferthier schlachtete, und dann mit dem Blute desselben in das Allerheiligste einging, und dies Blut an die Caporet sprengte; dem entsprechend bestand die Opferdarbringung Christi darin, daß er auf Erden den Kreuzestod erlitt und dann mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste einging*). — Was also diese seine Opferdarbringung zunächst vor der der altteſt. Hoheprieſter auszeichnet (vgl. 9, 23.: κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας) ist das, daß der neuteſt. Hoheprieſter ſich ſelbſt Gott als Opfer dargebracht hat (ἑαυτὸν ἀνενέγκας 7, 27.; ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ 9, 14. vgl. 9, 25. 28.). Das altteſt. Opfer ſteht in keiner inneren Beziehung zu der Perſon des Hohepriesters; beide ſtehen äußerlich neben einander; der Hoheprieſter ſoll die Sünder vertreten und ihnen Sündenreinigung erwirken; aber er vermag dies nur mit Hilfe eines Opferthieres zu thun, deſſen Blut er für die Sünder Gott darbringt. Es findet alſo eine doppelte Vertretung ſtatt; der Hoheprieſter vertritt das Volk nur, ſofern er den Act der Darbringung vollzieht; das Opferthier vertritt daſſelbe, ſofern ſein Blut, d. h. ſein in den Tod gegebenes Leben Gott dargebracht wird. Dieſe Duplicität in der Vertretung des zu ſühnenden Volkes macht von vornherein eine wirkliche Sühne unmöglich. Denn das, was Vorbedingung der Sühne iſt, ſollte der ſelbſt gethan oder erlitten haben, der für Andere die Sühnung ihrer Sünden erwirken will: ſonſt kann ſeine ſühnende Thätigkeit keine weſenhafte Bedeutung, und keinen wirklichen Erfolg haben. Er ſteht ſonſt, wie zu dem Opferthiere, ſo auch zu den zu Sühnenden und zu ihren Sünden in einem rein äußerlichen Verhältniſſe; ihre Sache iſt nicht wahrhaft ſeine Sache geworden; darum kann er auch

*) Vgl. §. 56.

von Gott Nichts für ſie empfangen. — Dies iſt um ſo mehr der Fall, da das Opferthier, an welchem die Bedingung der Sühne an der Stelle des zu Sühnenden vollzogen wird, zu dieſem in einem noch viel äußerlicheren Verhältniſſe ſteht; davon kann ja gar keine Rede ſein, daß das unvernünftige Thier, welches überdies nur äußerlich fehlerlos ſein kann, während ihm jede ſittliche Beſtimmtheit mangelt, die Sache des zu Sühnenden zu der ſeinen macht; an eine wahre Uebernahme der Sündenſchuld iſt da nicht zu denken; darum kann auch ſein willenloſes und bewußtloſes Erleiden des Todes und die Darbringung ſeines in den Tod gegebenen Lebens keine ſündenſühnende Kraft haben. — Wegen dieſer Unvollkommenheit der Thieropfer (vgl. das διό in 10, 5.) kann der wahre Hoheprieſter, wie dies ſchon im A. T'e (Pſ. 40, 7 ff.) geweißagt war, nicht auch wieder Thieropfer, er kann vielmehr nur ſich ſelbſt als Opfer darbringen (10, 5—10.). — Der Hoheprieſter iſt hier zugleich das Opfer, und das Opfer iſt zugleich der darbringende Hoheprieſter. Chriſtus übernimmt beiderlei Vertretung; er macht die Sache der ſündigen Menſchheit ganz zu ſeiner eigenen; als Hoheprieſter bringt er an ihrer Stelle das Opfer dar, und, ſofern er Opfer iſt, erfüllt er an ihrer Stelle die Bedingung der Sühne, indem er für ſie den Tod erleidet und wird zum Sühnmittel, indem ſein in den Tod gegebenes Leben für ſie Gott dargebracht wird — von ihm ſelbſt. — Als ein Hoheprieſter, welcher, — die Sache der Sünder ganz zu ſeiner eigenen machend, alſo namentlich die Sündenſchuld auf ſich nehmend, — aus freiem Willensentſchluſſe dem ſtellvertretenden Tode ſich unterzogen, und indem er ſo die Bedingung der Sündenſühnung erfüllte, ſein flecken- und tadelloſes (ἄμωμος 9, 14.), in den Tod gegebenes Leben Gott dargebracht hat, kann er die Sünder ſo vor Gott vertreten, daß er als ihr Vertreter, alſo für ſie Gnade und Sündenvergebung von Gott empfängt. —

Was ſodann den Eingang Chriſti in das Allerheiligſte insbeſondere betrifft, ſo zeichnet er ſich vor dem der altteſt.

Hoheprieſter dadurch aus, daß Chriſtus erſtlich (nach §. 60) nicht durch das irdiſche Vorderzelt in das vorbildliche Allerheiligſte, ſondern durch das größere und vollkommenere, himmliſche Vorderzelt in das himmliſche Allerheiligſte eingegangen iſt, daß er alſo als hoheprieſterlicher Vertreter der ſündigen Menſchheit in die wahre himmliſche Wohnſtätte Gottes und in die unmittelbarſte und vollkommenſte Gottesgemeinſchaft eingegangen iſt; und zweitens (nach dieſem §.) dadurch, daß er nicht kraft des Blutes, d. h. des in den Tod gegebenen Lebens von Thieren, ſondern kraft ſeines eigenen Blutes, d. h. indem ſein eigenes in den Tod gegebenes Leben ihm den freien Zutritt zu Gott erwirkte, in das himmliſche Allerheiligſte einging (vgl. 9, 11 f.) *).

*) Hofmann, II. S. 290 ff. will die Worte διὰ τῆς μειζ. u. ſ. w. und διὰ τ. ἰδ. αἵμ. nicht, wie gewöhnlich geſchieht, mit εἰσῆλθεν, ſondern mit ἀρχιερ. τ. μελλ. ἀγ. verbunden wiſſen (ſchon ältere Ausleger z. B. Primaſius, Luther, auch noch Schulz haben nur das erſte διά in dieſer Weiſe verbunden, was freilich gar nicht angeht). Der Vf. habe zuvor daran erinnert, wie ſich das Ungenügende des altteſt. Hoheprieſterdienſtes nach der Beſchaffenheit des dortigen Gotteshauſes und der damaligen Opfer bemeſſe; im Gegenſatz dazu ſage er nun, mittelſt weſſen Chriſtus ein Hoheprieſter der künftigen Güter iſt, nämlich mittelſt des vollkommeneren Gotteshauſes und mittelſt ſeines eigenen Blutes. Allein offenbar lag es dem Leſer, wenn die Worte folgten εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια, am nächſten das Vorhergehende „durch die Hütte" damit zu verbinden; darauf mußte ihn ſchon die Erinnerung daran, daß auch der altteſt. Hoheprieſter durch das Vorderzelt in das Allerheiligſte einging, führen. Ueberdies wäre der Gedanke „Chriſtus ſei mittelſt des vollkommeneren Gotteshauſes Hoheprieſter der künftigen Güter", ſelbſt wenn man mit Hofmann unter dieſem Gotteshaus den verklärten Leib Chriſti verſtehen dürfte, ein unrichtiger; denn weder das himmliſche Heiligthum, noch ſein verklärter Leib iſt das Mittel, durch welches er Hoheprieſter der künftigen Güter wird. Auch würde der ganze Satz — ein Subject mit einer Appoſition, welche durch zwei, wieder mehrfach gegliederte, adverbiale Beſtimmungen beſchwert iſt, und ein ganz kurzes Prädicat, — ſehr ungelenk; die ſchwere Appoſition würde den Hauptſatz ganz erdrücken. — Was Hofmann gegen die gewöhnliche Wortverbindung einwendet, kann uns nicht be-

Wie hat sich nun aber der Vf. diesen Eingang Christi in das himmlische Allerheiligste διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος gedacht? —

Sicherlich ist seine Vorstellung zunächst die, daß Christus mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, um dasselbe als das Sühn- und Reinigungsmittel Gott darzubringen, und daß er das himmlische Heiligthum und besonders den Thron Gottes damit besprengt hat, um sie von den Flecken der menschlichen Sünden zu reinigen*). Dies geht aus den Stellen 9, 23 f. vgl. v. 21, 13, 11. vgl. 12. und aus 8, 3. deutlich hervor. Allein nur eine falsch-realistische Auslegung kann diese Vorstellung ganz eigentlich und buchstäblich auffassen, und annehmen, der Vf. habe wirklich lehren wollen, daß Christus sein (verklärtes) Blut, geschieden von seinem „blutlosen Auferstehungsleibe," eben so „wirklich und leibhaftig" in das himmlische Allerheiligste gebracht, als der altt. Hohepriester das Opferblut in das vorbildliche Allerheiligste brachte**). Daß der Vf. so nicht verstanden

---

stimmen von derselben abzugehen. Daß dadurch der Zusammenhang zwischen v. 12 f. und 11 f. unkenntlich werde, indem der auf der Einmaligkeit des Eingangs Christi liegende Nachdruck auch auf jene gegensätzlichen Bestimmtheiten des εἰσῆλθεν sich vertheile, ist nur in so fern richtig, als nach unserer Wortverbindung allerdings nicht allein auf ἐφάπαξ, sondern auch auf die beiden adverbialen Bestimmungen ein Nachdruck fällt; aber die Meinung Hofmann's, daß nach dem Zusammenhang das ἐφάπαξ den Hauptgedanken des Satzes enthalten müsse, ist unrichtig (vgl. unten). Erst von 9, 25. an wird die Einmaligkeit der Selbstdarbringung Christi besonders betont. — Der Einwand, die vollkommenere Gotteswohnung könne nicht als Durchgangsort bezeichnet sein, hat schon im vorigen §. seine Erledigung gefunden, und der andere, das Blut Christi könne nicht als Mittel seines Eingangs betrachtet werden, da es ihm den Zugang zu dem Allerheiligsten nicht eröffnet habe, wird sie im folgenden §. finden. — Vgl. was jetzt auch Delitzsch gegen die Ansicht Hofmann's bemerkt hat. —

*) Wie diese Reinigung des himmlischen Heiligthums zu verstehen ist, werden wir später sehen.

**) Vgl. Bengel im Exkurs zu Hebr. 12, 24.; Steinhofer, S. 234 f.; Joh. Christ. Storr in der Vorrede zu Steinhofer's Erklärung des ersten Briefes Johannis, Tübingen, 1762, S. 23—42; auch Rieger (vgl. Storr, S. 24 ff.) und besonders Stier, I S. 308 ff. —

ſein, ſondern jene Vorſtellung als eine bildliche angeſehen wiſſen wollte, hat er ſelbſt dadurch angedeutet, daß er nirgends ausdrücklich von Chriſtus ſagt, er ſei mit ſeinem Blute in das himmliſche Allerheiligſte eingegangen, oder er habe ſein Blut in demſelben dargebracht*). Nur in Bezug auf den altteſt. Hoheprieſter und ſeine Opferdarbringungen redet er ſo (vgl. 9, 7. 21. 25. 13, 11.). In Bezug auf Chriſtum aber wählt er immer andere Ausdrücke; ſo 9, 12., wo er ſagt, daß Chriſtus mittelſt oder kraft ſeines eigenen Blutes in das Allerheiligſte eingegangen ſei; 9, 23., wo er ſtatt das Blut zu nennen, den allgemeineren Ausdruck „beſſere Opfer" gebraucht; und beſonders 9, 25., wo im Gegenſatz zu dem ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ das προσφέρειν ἑαυτόν wohl zu beachten iſt. — Was nun aber für ein Gedanke in jener Vorſtellung veranſchaulicht werden ſoll, ergibt ſich leicht, wenn man an die Bedeutung der Blutſprengung denkt. In dem Blut iſt das Leben; die Darbringung des Blutes und die Blutſprengung war der Act, in welchem das in den Tod gegebene Leben des Opferthieres Gott hingegeben, und von ihm als ſühnende Darbringung angenommen wurde. Die Vorſtellung, daß Chriſtus ſein eigenes Blut in das himmliſche Allerheiligſte gebracht habe, iſt alſo ein ſinnbildlicher Ausdruck des Gedankens, daß Chriſtus, nachdem er den Tod am Kreuze erlitten hat, ſein in den Tod gegebenes Leben — und zwar iſt hier von ſeinem gott-menſchlichen Leben, und namentlich von ſeinem Leibesleben die Rede — im Himmel Gott dargebracht hat. Freilich war das in den Tod gegebene Leben hier nicht, wie bei der altteſt. Opferdarbringung, etwas außer und neben ihm ſeiendes; vielmehr war, weil er eben Opfer und Hoheprieſter zugleich iſt, und was das Opfer erleidet und was der Hoheprieſter thut, bei ihm immer zuſammenfällt, ſein eigenes Erſcheinen vor Gott

*) Hierauf macht ſchon Schlichting zu 9, 12. aufmerkſam. —

zugleich auch die Darbringung seines in den Tod gegebenen Lebens, und die Annahme desselben als einer sühnenden Darbringung von Seiten Gottes.

Darum bezeichnet der Vf. die im Himmel stattfindende Darbringung Christi (8,3.) in 9,25. einfach als ein προσφέρειν ἑαυτόν; die Darbringung seines Blutes ist also im Sinne des Vf's in der That nichts Anderes, als seine Selbstdarstellung vor Gott und Selbsthingabe an Gott nach erlittenem Tode *). —

Nun sind wir auch im Stande, die vielfach mißdeuteten Worte ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ in 9,14. in einfacher und befriedigender Weise zu erklären. Nur wenn das Leben Christi kein dem Tode und der Vergänglichkeit unterliegendes war, wie das Leben der Opferthiere, konnte er es als ein in den Tod gegebenes und doch noch vorhandenes und ewig dauerndes Gott darbringen. Nur als einer, der kraft des ihm eigenen ewigen Geistes **) eine ζωὴ ἀκατάλυτος hatte, konnte er die in der

*) Vgl. was auch Delitzsch, im Wesentlichen mit uns übereinstimmend, S. 387—393 über den oben erörterten Gegenstand bemerkt hat. —

**) Unter diesem „ewigen Geiste" haben wir weder mit Hofmann den ewigen Gottesgeist, welcher Christum zu einem lebendigen Menschen machte, und — nach der falschen Ansicht Hofmann's — jedem Menschen als solchem innewohnt, noch mit Delitzsch „die ganze gottmenschliche, insbesondere göttliche Innerlichkeit Christi" oder — wie Delitzsch diesen unbestimmten und unklaren Ausdruck selbst deutet — „seine göttliche Persönlichkeit" zu verstehen. Wie vielmehr nach der später darzulegenden anthropologischen Anschauung des Vf's auf der einen Seite das πνεῦμα und auf der andern Seite die σάρξ die beiden Wesensbestandtheile des Menschen sind, durch deren Vereinigung der dritte, an der Natur jener beiden theilhabende Bestandtheil des menschlichen Wesens, die ψυχή entsteht, und welche in ihrer Vereinigung das Substrat der menschlichen Persönlichkeit bilden, so bilden auf der einen Seite das πνεῦμα αἰώνιον, und auf der andern Seite αἷμα καὶ σάρξ. das Substrat der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi. Diese ist nicht das πνεῦμα

Erduldung des Kreuzestodes begonnene Selbſtdarbringung vollenden. Wie er alſo nur vermöge ſeines unvergänglichen Lebens der wahre Hoheprieſter ſein kann (vgl. 7, 16. und §. 54), ſo kann er auch nur vermöge deſſelben das wahre Opfer ſein. Darum ſagt der Vf., daß Chriſtus „durch den ewigen Geiſt“ oder „kraft, mittelſt des ewigen Geiſtes“ ſich ſelbſt Gott dargebracht habe*). —

αἰώνιον, ſondern ſie ruht auf demſelben, und hat daſſelbe. Der „ewige Geiſt“ iſt auch nicht etwas rein Göttliches, etwa — nach dem kirchlichen Ausdruck, den wir uns aber nicht anzueignen vermögen — die göttliche Natur Chriſti; ſondern es iſt ein gottmenſchlicher Geiſt, d. h. ein menſchliches πνεῦμα, welches die göttliche Eigenſchaft der Ewigkeit und Unvergänglichkeit, welches die Lebenskraft des ewigen Gottes in ſich trägt. Weil Chriſtus nicht blos ein πνεῦμα, ſondern das πνεῦμα αἰώνιον in ſich trägt, darum iſt er keine blos menſchliche, ſondern die gottmenſchliche Perſon; und darum iſt das Leben ſeiner durch die Vereinigung des ewigen Geiſtes mit Fleiſch und Blut gebildeten gottmenſchlichen ψυχή eine ζωὴ ἀκατάλυτος; es kann, auch ſofern es Leibesleben iſt, im Tode nicht ſein Ende finden; Chriſtus kann nach ſeinem Tode nicht, wie verſtorbene Menſchen, vorerſt ein bloßes πνεῦμα ſein; denn ſeine ψυχή iſt, als Mittel- und Sammelpunkt ſeines ganzen gottmenſchlichen Lebens, des ſomatiſchen und des pneumatiſchen, zwar fähig dem Tode zu unterliegen, iſt aber doch dabei „kraft des ewigen Geiſtes“ ganz von der Lebenskraft Gottes erfüllt, ſo daß ihr Leben, auch ſofern es Leibesleben iſt, nicht in der Gewalt des Todes bleiben kann. Darum nimmt die gottmenſchliche Perſönlichkeit Chriſti „kraft des ewigen Geiſtes“ auch ihr anderes Subſtrat, ihre menſchliche Leiblichkeit, eben durch jenen Geiſt lebendig gemacht, verklärt und vergeiſtet, wieder an ſich. Das πνεῦμα αἰώνιον iſt alſo der gottmenſchlich-geiſtige Weſensbeſtandtheil der Perſon Chriſti, welchem die Lebenskraft des ewigen Gottes urſprünglich eigen iſt, durch welchen dieſe auch der ψυχή Chriſti eigen wird, und welcher auch ſeinem Leibesleben die Unvergänglichkeit verbürgt. — Vorſtehende Bemerkungen mögen als Ergänzung zu dem was wir S. 338 f. über den „ewigen Geiſt“ geſagt haben, und als Nachtrag zu dem ganzen §. 41 betrachtet werden. —

*) Ob der Vf. in den oben bezeichneten Worten die Selbſtdarbringung Chriſti zugleich auch als eine ſelbſtbewußte, freie That vom

In Dem, was wir bisher über das Opfer Christi gesagt haben, ist es immer klarer an den Tag getreten, daß der Kreuzestod für sich allein noch keine Selbstdarbringung

---

schlechthin höchsten sittlich-religiösen Werthe dem ohne Wissen und Willen geschehenden, sittlich bedeutungslosen Geopferwerden der Thiere gegenüberstellen will (Delitzsch), lassen wir dahingestellt; jedenfalls ist dies dann nur als ein in den Worten liegender Nebengedanke, nicht aber als Hauptgedanke zu betrachten, wie das Prädicat *αἰωνίου* zeigt. — Eben dieses Prädicat halten wir auch dem Einwande Lünem's gegen unsere Erklärung, daß bei derselben der „wesentlich ethische Gehalt des Ausdrucks" verloren gehe — was übrigens, wie eben bemerkt, nicht einmal nothwendig der Fall sein muß — entgegen; daß der Ausdruck zunächst und hauptsächlich ethische Bedeutung haben müsse, ist Nichts weiter, als ein unbegründetes Vorurtheil. —

Der richtigen Erklärung der Worte nähern sich schon F. Socinus, Schlichting, Grotius, Limborch, Carpzov und Zachariä; nur bestimmen sie den Begriff des „ewigen Geistes" nicht richtig, und die vier zuerst Genannten meinen überdies, es sei in unserer Stelle nur von der im Himmel stattfindenden Selbstdarbringung Christi die Rede, eine Ansicht, welche Bleek adoptirt hat. — Der Wahrheit noch näher kamen Köstlin, S. 430 und Reuß, II. S. 547 (c'est-à-dire dans sa nature divine, non sujette à la mort); und die richtige Erklärung hat, abgesehen von der falschen Bestimmung des Begriffes „ewiger Geist" zuerst Hofmann und jetzt auch Delitzsch vorgetragen; doch verfällt der letztere, gegen jene socinianische Ansicht polemisirend, in den entgegengesetzten Irrthum, indem er ausdrücklich behauptet, man habe nur an die Selbstdarbringung Christi am Kreuze zu denken; aber auch Hofmann setzt dies voraus. Sonst aber können wir ihm vollkommen beistimmen, wenn er I. S. 176 und II. S. 296 f. sagt: „der Geist, durch welchen Christus sich selbst dargebracht, heiße ein ewiger Geist im Gegensatze zu dem entschwindenden Geiste der Thiere, welche der altest. Hohepriester darbrachte. Denn es handle sich um das Leben, welches hier und dort in den Tod gegeben worden sei; dort sei es ein vergängliches, welches im Tode ein Ende gehabt habe, hier ein ewiges, in der Gegenwart eines ewigen Geistes beruhendes Leben, welches damit nicht aufhöre, daß es in den Tod gegeben werde, sondern neu wieder anhebe." — Die übrigen neueren Commentatoren dagegen haben die Worte anders, und zwar in sehr verschiedener Weise gedeutet. Bleek nähert

Chriſti iſt, ſondern daß zu dieſer außer ſeinem Kreuzestode auch die mit ſeiner Selbſtdarſtellung vor Gott zuſammenfallende Darbringung ſeines Blutes im himmliſchen Heiligthume

---

ſich der richtigen Deutung der Worte (nur iſt nicht der heilige Geiſt unter dem πν. αἰων. zu verſtehen), ſieht ſie aber als Bezeichnung deſſen an, wodurch Chriſti Opfer ἄμωμον ſei, indem er nämlich dies Prädicat zunächſt auf die Beſchaffenheit Chriſti nach ſeiner Auferſtehung bezieht, und darunter nicht nur die ethiſche Tadelloſigkeit, ſondern auch die Erhabenheit über alle irdiſchen Schwachheiten, namentlich den Tod, verſteht. Gegen dieſe Deutung von ἄμωμον entſcheidet der Umſtand, daß die Selbſtdarbringung kein blos jenſeitiger Vorgang iſt; beginnt dieſelbe ſchon mit dem Kreuzestode, ſo kann ἄμωμος nur ein rein ethiſcher Begriff ſein; dann wird aber die ohnedies durch die Wortſtellung unwahrſcheinlich gemachte Beziehung der Adverbialbeſtimmung auf ἄμωμον ganz unmöglich. — Tholuck (2. Aufl.) will den Geiſt als caussa impellens der Opferung betrachtet wiſſen, wogegen die ſpäteren Ausleger mit Recht das αἰωνίου geltend machten; andere Gegengründe bei De Wette. — In der 3ten Aufl. erklärt Tholuck die Worte durch: in der Sphäre des ewigen Geiſtes und darum auf wahrhafte und ewige Weiſe habe Chriſtus ſich ſelbſt geopfert; ſein Opfer ſei nicht ſarkiſchen Characters geweſen. — De Wette, Ebrard und Lünem. ſtimmen darin mit einander überein, daß durch die Worte διὰ πν. das Opfer Chriſti ſeiner Qualität nach, als ein nicht äußerliches, fleiſchliches, ſondern geiſtiges bezeichnet werden ſolle. Chriſtus hat, wie Lünem. ſagt, „kraft Geiſtes ſich ſelbſt geopfert, weil ſeine Opferthat im Verhältniß zu Gott eine That des höchſten geiſtigen Gehorſams, im Verhältniß zu den menſchlichen Brüdern eine That der höchſten geiſtigen Liebe war.“ Aber auch dieſer Auffaſſung ſteht das Prädicat αἰωνίου entgegen. — Ebrard ſucht daſſelbe zwar durch den Gegenſatz gegen Menſchen, die ſich um relativer Güter willen auch „kraft Geiſtes“, aber eben nur kraft eines relativen Geiſtes aufgeopfert hätten, zu erklären. Weil der Opfertod Chriſti ein abſolut ſittlicher Act ſei, bei welchem „das abſolute Heil der Welt, die Ewigkeit ſelber auf dem Spiele ſtand,“ ſo habe er ſein Opfer nur kraft ewigen Geiſtes Gott darbringen können. So enthielten die Worte einen doppelten Gegenſatz, zuerſt gegen die Thieropfer, und ſodann gegen die Selbſtaufopferungen, welche die Geſchichte von Menſchen erzählt. Allein ſchon an ſich iſt ein ſolcher Doppelgegenſatz unwahrſcheinlich; und die menſchlichen Selbſtaufopferungen,

gehört. Wir müſſen nun aber noch etwas genauer unterſuchen, in wie fern der Eingang Chriſti in den Himmel die Vollendung ſeiner Opferdarbringung iſt. —

Daß in dem altteſt. Verſöhnungsopfer die Tödtung und das Blutvergießen nur der erſte Act, das Hineinbringen des

---

von denen höchſtens die der Märtyrer im Geſichtskreis des Vf's lagen, hat dieſer ſicher nicht unter dem Geſichtspunkt des Opfers betrachtet; überdies wäre auch nach dieſer Auffaſſung ἁγίον oder θεῖον viel paſſender als αἰώνιον. — Ebenſowenig genügen die Bemerkungen Lünem's, das Beiwort αἰώνιον ſei in natürlicher Correſpondenz zu αἰωνίαν λύτρωσιν (v. 12) hinzugefügt, weil nur kraft ewigen Geiſtes eine ewige Erlöſung in's Werk geſetzt werden konnte; und im Gegenſatz zu der vergänglichen σάρξ gehöre der Begriff des Ewigen weſentlich zu dem Begriff des Geiſtes. Denn ſo richtig dieſe Bemerkungen auch ſind, ſo iſt doch damit noch nichts erklärt. Warum iſt denn eine ewige Erlöſung nur kraft ewigen Geiſtes in's Werk zu ſetzen? Dieſe Frage iſt nicht nach eigenen Gedanken, ſondern aus der Verſöhnungslehre unſeres Briefes zu beantworten; thut man dies, ſo wird man unſere Auffaſſung der Stelle als die richtige anerkennen müſſen. — Ueberdies wäre das Prädicat αἰώνιον immer nicht recht paſſend; die Adverbialbeſtimmung wäre unklar und enthielte Verſchiedenartiges, wenn die Worte διὰ πν. die Selbſtdarbringung Chriſti als einen dem ethiſchen Gebiet angehörigen Opferact bezeichnen ſollten, während das Prädicat αἰωνίου darauf aufmerkſam macht, daß dem Geiſte, kraft deſſen Chriſtus ſich ſelbſt dargebracht hat, die metaphyſiſche Eigenſchaft der Ewigkeit zukommt. — Die 4 letztgenannten Ausleger hätten ſicher richtiger erklärt, wenn ſie nicht unter der Selbſtdarbringung Chriſti unrichtigerweiſe blos den Kreuzestod verſtanden hätten. Auf Grundlage einer im Weſentlichen mit der der 3 zuletzt genannten Ausleger übereinſtimmenden Auffaſſung hat Lutz, S. 368 aus unſerer Stelle herausgeleſen, daß der Vf. das die Sündenvergebung Bewirkende nicht in das Blut Chriſti, ſondern in die geiſtige Weihe der Darbringung deſſelben, d. h. in den Geiſt der Liebe zu Gott und den Menſchen, in welchem er den Tod erduldete, geſetzt habe. Dieſe Angabe verliert natürlich bei der richtigen Erklärung unſerer Stelle jeden Anhaltspunkt in derſelben; ſonſt vgl. man was Schumann, II. S. 790 f. (Anm.) dagegen bemerkt hat. Ritſchl (1te Aufl.), S. 270 ſcheint die richtige Erklärung mit der De Wette'ſchen verbinden zu wollen. —

Blutes in das Allerheiligſte aber der zweite Act, und zwar der Hauptact der Opferdarbringung war, in welchem dieſe erſt ihre Vollendung fand, kann Niemand leugnen*). Fände nach der Schlachtung keine Blutſprengung ſtatt, ſo wäre der Tod des Opferthieres bedeutungslos, und hätte keine ſühnende Kraft; denn erſt in jener wird das in den Tod gegebene Leben des Thieres wirklich Gott dargebracht, und von Gott angenommen. Darum betrachtet das A. T. immer **das Blut** als das eigentliche Sühnmittel. —

Aus unſeren bisherigen Erörterungen (vgl. auch §. 56) erhellt nun, daß es ſich mit dem von Chriſto dargebrachten Sühnopfer ganz ebenſo verhält. Das bloſe Erdulden des Todes, an und für ſich betrachtet, iſt nur der erſte Act der Opferdarbringung, der für ſich allein noch keine ſündenſühnende Kraft hat. Die Selbſtdarbringung Chriſti findet erſt in dem zweiten Act der Opferdarbringung, in ſeinem Eingang in das himmliſche Allerheiligſte mittelſt ſeines eigenen Blutes ihre Vollendung. Ja dieſer zweite Act iſt der Hauptact; in ihm wird das in den Tod gegebene Leben Chriſti erſt wirklich Gott dargebracht und von Gott angenommen; durch ihn wird das Erdulden des Todes erſt wirkungskräftig; durch ihn erhält daſſelbe erſt ſeine volle Bedeutung; durch ihn wird es erſt zu dem Erdulden eines ſündenſühnenden Opfertodes. Darum betrachtet auch unſer Vf. gewöhnlich das Blut, das Blut Chriſti als das eigentliche Sühnmittel**). —

Nun kommen aber in unſerem Briefe einige Stellen vor, in welchen unleugbar von dem Kreuzestode Chriſti ſo geſprochen wird, als ob derſelbe ſchon die vollendete

---

*) Die gegentheiligen Behauptungen Thalhofer's, S. 10 f. ſtehen im entſchiedenſten Widerſpruche mit den altteſt. Geſetzesſtellen. —

**) Wir erkennen alſo den ſocinianiſchen Satz: cum Christus corpus suum gloriosum deo obtulit, tunc demum ipsius oblatio perfecta est zunächſt als einen richtigen an, obſchon der Ausdruck corpus suum gloriosum nicht recht zutreffend iſt. —

Selbſtdarbringung Chriſti wäre. Es ſind die ſchon in §. 56 erörterten Stellen 9, 26. 28. und namentlich 10, 10. vgl. 10, 5—9., wohl auch 10, 12. *). — Um den ſcheinbaren Widerſpruch dieſer Stellen mit denjenigen, auf welchen unſere obigen Erörterungen ruhen, löſen zu können, müſſen wir uns an das erinnern, was in §. 60 über die doppelte Bedeutung des himmliſchen Allerheiligſten, die locale und die ideale, bemerkt worden iſt. Sofern nämlich das himmliſche Allerheiligſte eine ſymboliſche Bezeichnung der unmittelbarſten Nähe des überweltlichen, allgegenwärtigen Gottes iſt, kann man wohl ſagen, daß Chriſtus ſeine Opferdarbringung ſchon am Kreuze vollendet, ſchon am Kreuze ſein Blut in dem himmliſchen Allerheiligſten Gott dargebracht hat. Vom göttlichen Standpunkte aus betrachtet, hat er ſein in den Tod gegebenes Leben Gott ſchon dargebracht, als er die Worte ſprach: „Es iſt vollbracht“ und „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geiſt;“ und ſchon zu dieſer Zeit iſt daſſelbe auch von Gott angenommen worden. Von dieſem Standpunkte aus betrachtet, fallen die zwei im ſchattenhaften, irdiſchen Vorbilde nothwendig auseinanderfallenden Acte der Opferdarbringung in einen Act zuſammen. Darum kann der Vf. auch ſchon den Kreuzestod Chriſti als eine vollendete

*) Man vgl. die Erörterung Thalhofer's, S. 10—15, in welcher freilich, außer dem ſchon oben angemerkten Irrthum, noch mancher andere ſich findet, z. B. die unrichtige Ueberſetzung des Aor. εὑράμενος in 9, 12. durch „nachdem er erfunden hatte“ (S. 11). Dagegen ſind die Folgerungen Thalhofer's aus den oben angeführten Stellen (S. 11 f.) vollkommen richtig. Auch macht er (S. 10) mit Recht darauf aufmerkſam, daß der Vf., wenn er auch ſolche Opfer, von denen Nichts in's Allerheiligſte oder auch nur in's Heilige kam, als Typen des Opfers Chriſti betrachtet (vgl. z. B. 10, 10. mit v. 5—9), das letztere ſchlechtweg als ein auf Erden dargebrachtes anſehen muß. Und ebenſo begründet iſt auch die Bemerkung, daß die in 9, 15 ff. und in 2, 9. dem Tode Chriſti zugeſchriebenen Wirkungen dieſem nur zugeſchrieben werden können, wenn er als eine vollendete Opferdarbringung betrachtet wird (S. 14). —

Selbſtdarbringung darſtellen; darum kann er auch dem Tode Chriſti dieſelben Wirkungen zuſchreiben, welche er gewöhnlich dem Blute Chriſti zuſchreibt. —

Iſt hiernach der Eingang Chriſti in den Himmel nicht wirklich als zweiter Act ſeiner Selbſtdarbringung zu betrachten? Wir antworten: „doch! dennoch!“, und wir müſſen ſo antworten, wenn wir nicht die andern Stellen unſeres Briefes, auf welche unſere frühere Erörterung ſich gründet, willkürlich deuteln wollen. — Das himmliſche Allerheiligſte iſt — wie wir geſehen haben — ſeiner localen Bedeutung nach der himmliſche Ort, wo Gott die Herrlichkeit ſeiner Weſensfülle für die Creatur ſichtbar und nahbar darſtellt. Von dieſer localen Bedeutung des himmliſchen Allerheiligſten ausgehend, kann man nicht ſagen, daß Chriſtus, welcher als Gottmenſch auch in demſelben Verhältniſſe zu Gott ſteht, wie die Creatur, als er am Kreuze ſtarb, ſein Blut, ſein in den Tod gegebenes Leben, ſchon im himmliſchen Allerheiligſten Gott dargebracht habe. Richtet man den Blick nicht auf den überweltlichen Gott, faßt man vielmehr zunächſt das Verhältniß der Creatur zu Gott in's Auge, oder — was daſſelbe iſt — richtet man den Blick auf den für die Creatur an einem beſtimmten Orte gegenwärtigen und ſich ſichtbar darſtellenden Gott, ſo ſtellt ſich die Selbſtdarbringung Chriſti als eine im Kreuzestode noch nicht vollendete dar. Wie im Vorbilde muß dieſelbe vielmehr wieder in zwei der Zeit nach auseinanderfallenden Acten ſich vollziehen. Der Kreuzestod iſt dann nur der erſte Act in derſelben; nur was bei dem altteſt. Verſöhnungsopfer im Vorhof geſchah, das iſt — die Sache von dieſer Seite aus betrachtet — vollendet worden, als Chriſtus rief: „Es iſt vollbracht;“ nur was er als Opfer zu leiden hatte, um die Bedingung der Sühne zu erfüllen, war geſchehen; die Darbringung ſelbſt aber hatte erſt begonnen; ſowohl das, was er als Hoheprieſter bei derſelben zu thun, als was, ſofern er Opfer war, mit ihm zu geſchehen hatte, war noch nicht vollendet. Als hoheprieſterlicher Vertreter der Menſch-

heit in ihrem Verhältnisse zu Gott mußte Christus noch an dem Orte, an welchem Gott für die Creatur im besonderen Sinne gegenwärtig ist, also im himmlischen Allerheiligsten, sein in den Tod gegebenes Leben, und zwar sein Leibesleben, Gott darbringen, und dort mußte dasselbe von Gott angenommen werden. Erst damit war die Selbstdarbringung Christi wirklich, d. h. allseitig vollendet; und nur vermöge dieser Vollendung seiner Opferdarbringung in der Himmelfahrt konnte sein Tod, als ein Sühnopfer, der sündigen Menschheit die ganze Fülle des ihr zugedachten Heiles als ein sicheres Erbe zu eigen geben *).

Es ist uns nun auch klar, daß und warum die Himmelfahrt Christi von unserem Vf. als die zweite Hauptthatsache, auf welcher unser Heil beruht, neben den Tod Christi gestellt wird, und welche wesentliche Bedeutung ihr in dem Ganzen des Versöhnungswerkes zukommt. Ohne sie wäre die Selbstdarbringung Christi — vom Standpunkte des Verhältnisses der Creatur zu Gott aus betrachtet, oder sofern Christus der Gottmensch ist, — nicht vollendet; und der Mensch könnte darum auch keine volle Gewißheit darüber haben, daß Christus als der neutest. Hoheprieſter durch seine Opferdarbringung wirklich seine Sünden gesühnt, und ihm den dereinstigen Eingang in die Stätte des vollendeten Lebens in der unmittelbaren und sichtbaren Gnadengegenwart Gottes gesichert hat. — Daß die Auferstehung Christi keine solche wesentliche Stelle in der Versöhnungslehre unseres Vf's einnehmen konnte, ist von selbst klar. Denn einmal hatte wohl die Himmelfahrt, nicht aber die Auferstehung ein vorbildliches Analogon in den Verrichtungen des altteſt. Hoheprieſters

*) Auch in der Versöhnungslehre unseres Briefes bewahrheitet sich den obigen Bemerkungen zu Folge das tiefsinnige Wort Hamann's: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes." —

Wir glauben in dem Obigen die Frage, inwiefern der Eingang Christi in den Himmel die Vollendung seiner Opferdarbringung ist, richtiger und befriedigender beantwortet zu haben, als es Delitzsch, S. 92 (Note) und S. 384 f. gethan hat. —

am Verſöhnungsfeſte; und ſodann war nicht die Darbringung des Leibes des Opferthieres, ſondern die Darbringung ſeines Blutes, d. h. ſeines in den Tod gegebenen Leibeslebens zum Sühnopfer erforderlich. Wenn alſo Chriſtus als das wahre Sühnopfer betrachtet wird, ſo kommt es nicht darauf an, daß er leiblich von den Todten auferſtand, ſondern nur darauf, daß er ſein in den Tod gegebenes Leibesleben im Himmel Gott dargebracht hat. Seine Auferſtehung erſcheint alſo hier nur als die Vorbedingung der ſein Verſöhnungswerk vollendenden Thatſache; ſie iſt aber nicht dieſe ſelbſt.

Schließlich noch ein Wort über die Einmaligkeit der Selbſtdarbringung Chriſti, ohne daß wir damit dem, was in §. 63 darüber zu ſagen ſein wird, vorgreifen wollen. Wir haben in §. 60 die Worte ὅθεν ἀναγκαῖον, ἔχειν τι καὶ τοῦτον, ὃ προσενέγκῃ (8,3.) überſetzt: „deßhalb iſt es nothwendig, daß auch er etwas habe, was er darbrächte;“ wir haben dazu bemerkt: „der Aor. deute an, daß nicht von einem öfters ſich wiederholenden, ſondern von einem einmaligen Darbringen die Rede ſei;“ aber auch (in der Note): „daß dies Darbringen nach dem Zuſammenhang nicht der Vergangenheit, ſondern der Gegenwart angehören müſſe“ *). Beide Bemerkungen ſcheinen ſich zu widerſprechen; aber der ſcheinbare Widerſpruch löst ſich durch die Annahme, daß der Vf. die im Himmel geſchehende Darbringung des Blutes Chriſti, oder — was daſſelbe iſt — ſeine im Himmel ſtattfindende Selbſtdarbringung zwar als eine einmalige, d. h. ſich nicht wiederholende, aber zugleich auch als eine ewig fortwährende betrachtet hat **). Und dieſe Vorſtellung muß er ja auch gehabt haben; denn das in den Tod gegebene Leben, welches Chriſtus Gott dargebracht hat, iſt ja ein

*) So hätte ſich Thalhofer, S. 18 ausdrücken ſollen, der nahe daran war, die Bedeutung jenes Aor. richtig aufzufaſſen. —

**) Oblationis semel coeptae duratio seu continuatio oblationem nequaquam multiplicat. Schlichtjng zu 9,28. —

ewiges, kraft des ewigen Geiſtes dargebrachtes Leben; und es iſt natürlich auch Gott für immer und ewig zu eigen gegeben. Auch haben wir ja geſehen, daß die Darbringung des Blutes Chriſti im Sinne des Vf's nichts Anderes iſt, als ſeine Selbſtdarſtellung vor Gott und Selbſthingabe an Gott nach erlittenem Tode. Dieſe läßt ſich aber von ſeiner ewig fortdauernden hoheprieſterlichen Fürbitte (7, 25. 9, 24.) nicht trennen, muß alſo auch ſelbſt eine ewig fortwährende ſein. Wenn darum auch die Selbſtdarbringung Chriſti ein einmaliges, ein und für allemal dargebrachtes Opfer iſt, und wenn auch ſein einmaliges Todesleiden, ſein einmaliger Eingang in den Himmel, ſein Erſcheinen vor Gott, das Hineinbringen ſeines Blutes in das himmliſche Allerheiligſte und der Act der Beſprengung und Reinigung des himmliſchen Heiligthums mit ſeinem Blute der Vergangenheit angehören, ſo iſt dagegen die Darbringung ſeines Blutes oder ſeine Selbſtdarbringung im Himmel eine ewig fortwährende; und darum eben hat ſie auch eine ewige Gültigkeit und ewige Wirkungskräftigkeit; darum bedarf ſie keiner Wiederholung; darum hat Chriſtus in ihr und durch ſie eine αἰωνία λύτρωσις erfunden (vgl. 9, 12. mit 9, 14.)*). —

§. 62.

Worin iſt die ſühnende Kraft der Selbſtdarbringung Chriſti begründet**)?

Fragen wir nun weiter, worin die ſündenſühnende Kraft der Selbſtdarbringung Chriſti begründet iſt, ſo ließe ſich die Antwort aus den altteſt. Opferideen entnehmen; denn wenn das Opfer des neuteſt. Hohepriеſters dem altteſt. Verſöhnungsopfer entſpricht, ſo muß die Verwirklichung der

*) Vgl. Tholuck D. A. T. im N. T., S. 108. und Delitzſch zu 9, 25. und 10, 14. —

**) Die kirchlichen Tagesſtreitigkeiten über die Verſöhnungslehre, welche ſich an den Hofmann'ſchen Schriftbeweis angeknüpft haben, laſſen wir abſichtlich unberückſichtigt. —

dieſer Sühnopferhandlung zu Grund liegenden Ideen im neuteſt. Opfer ſtattgefunden haben, und gerade in der Verwirklichung dieſer Ideen muß die Kraft und Bedeutung der Selbſtdarbringung Chriſti begründet ſein. Da jedoch in unſerem Briefe für eine ſolche, zunächſt die altteſt. Opfer betreffende Unterſuchung keine Anhaltspunkte gegeben ſind, und wir genöthigt ſein würden weitläufiger auf die moſaiſchen Opfergeſetze einzugehen, ſo beſchränken wir uns darauf, obige Frage allein aus den Andeutungen, die unſer Brief in Beziehung auf das Opfer Chriſti gibt, zu beantworten *). —

Hier iſt denn zuerſt hervorzuheben, daß wie es in dem Rathſchluſſe Gottes begründet iſt, daß Chriſtus der hoheprieſterliche Vertreter der ſündigen Menſchheit iſt **), auch das, daß ſeine Selbſtdarbringung ſündenſühnende Kraft hat, ſeinen letzten Grund in dem Willen Gottes hat. Der Wille des Gottes, um deſſen willen und durch welchen Alles geſchieht (2, 10.), hat es beſtimmt, daß die Sündenſühnung durch Chriſtum vollbracht werde, indem er Hoherprieſter wird und als ſolcher ſich ſelbſt als Sühnopfer darbringt. Gott hat nämlich in ſeiner Gnade den feſten, unwandelbaren Rathſchluß (vgl. τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ 6, 17.) ***) gefaßt, dem Samen Abrahams ein ewiges Erbe, zu welchem auch die Güter der Sündenreinheit und Sündenvergebung gehören, zu ſchenken; und er hat dieſen Rathſchluß in den, durch einen Eid bekräftigten (6, 17 f.), meſſianiſchen Verheißun-

*) Ich bemerke nur beiläufig, daß ich dem was Delitzſch S. 735—744 über die altteſt. Opfer ſagt im Weſentlichen beiſtimme; nur die Anſicht, daß die Tödtung des Opferthieres Nichts weiter ſei, als das Mittel, das Blut der Verſöhnung zu gewinnen und das Thier zur Altargabe zu machen (S. 742. 744), kann ich nicht für richtig halten. —

**) Nach S. 444 f.

***) Dieſe βουλή kann ſich nach v. 18 nicht blos auf die Segnung und Mehrung Abrahams beziehen, wie Bleek und De Wette annehmen; vielmehr muß ihr Object der Inhalt der meſſianiſchen Verheißung ſein. Vgl. auch S. 104 Anm. —

gen des A. T's (vgl. 8,8 ff. 10,16 f.) kund gemacht. Aber auch die Art und Weise, in welcher die verheißene Sündenreinigung und -vergebung für den Samen Abrahams erwirkt werden sollte, war durch den Willen Gottes vorausbestimmt und im A. T'e angekündigt; es war der Wille Gottes, daß der Messias dies thue, indem er seinen Leib als Opfer darbrachte (vgl. 10, 5—10.). So ist also die Wirkungskräftigkeit der Selbsthingabe Christi in dem Willen Gottes (ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμ. ἐσμὲν διὰ τῆς προσφ. τ. σωμ. I.X. 10,10.), oder, da dieser Wille ein aus der Gnade Gottes hervorgehender Entschluß ist, in der Gnade Gottes begründet. Daher sagt der Vf., Christus habe durch die Gnade Gottes (χάριτι θεοῦ) *) für jeglichen Menschen den Tod geschmeckt (2, 9.), d. h. die Gnade Gottes sei Grund und Ursache davon, daß Christus zum Heil der Menschheit gestorben ist. —

Wenn hiernach die sündensühnende Kraft der Selbstdarbringung Christi ihren letzten Grund in dem Gnadenwillen Gottes hat, so ist sie ferner auf Seiten Christi dadurch bedingt, daß er in freiem Gehorsam und in freier, erbarmender Liebe (2,17. 4,15. 5,2.) diesen Gnadenwillen Gottes vollzog. Dieses freiwillige Eingehen auf den Willen Gottes gibt der Opferdarbringung Christi ihren sittlich-religiösen Werth, ihren Werth in den Augen Gottes. Ein durch zwingende Nothwendigkeit auferlegter, unfreiwillig erduldeter Opfertod hätte Gott nicht gefallen können; der Gnadenwille Gottes wäre dadurch auch nicht vollzogen worden; denn ein solcher Opfertod wäre keine wirkliche προσφορά. Nur indem Chri-

*) Gegen die von Ebrard wieder bevorzugte Lesart χωρὶς θεοῦ vgl. Bleek, Lünem. und Delitzsch. Daß dieselbe „inhaltsreicher und passender" sei, als die von uns befolgte gewöhnliche Lesart, können wir nicht finden; denn daß Gott selbst nicht mit zu denen gehöre, für welche Jesus den Tod geschmeckt hat, versteht sich doch noch viel mehr von selbst, als der bei der andern Lesart sich ergebende Gedanke. Was den Vf. veranlaßte die Worte χάριτι θεοῦ hinzuzufügen, haben wir S. 363 angedeutet. —

stus mit dem eigenen Willensentschluß jenen Gnadenwillen Gottes durch seine Selbsthingabe auszuführen, schon in die Welt eintrat, denselben in vollkommenem Gehorsam und in treuer, barmherziger Liebe festhielt und zuletzt ausführte, wurde sein Opfertod das Mittel, durch welches die Sündensühnung erwirkt wurde (vgl. 10, 5—10.) *). — Jedoch ist es ein Irrthum, wenn man auf Grund der eben angeführten Stelle behauptet hat, das Opfer des Erlösers bestehe nach der Lehre des Vf's zunächst in der ὑπακοή im Allgemeinen, und in der Uebernahme des Todesleidens nur, in sofern dieselbe die höchste Aeußerung dieser ὑπακοή sei **). Es wäre hiernach nicht die Selbstdarbringung Christi in dem Sinne, in welchem wir bisher von ihr redeten, sondern der Gehorsam Christi gegen den Willen Gottes überhaupt das eigentliche Sühnmittel; die sühnende Kraft jener Selbstdarbringung wäre lediglich darin begründet, daß sie der höchste Act der Willenshingabe an Gott ist; die sündensühnende Wirkung würde aber nicht allein von ihr ausgehen, sondern auch von allen andern Bethätigungen des Gehorsams im Leben Christi, also insbesondere auch von der sogenannten obedientia activa. Allein diese Ansicht beruht auf unrichtiger Deutung der Worte: „einen Leib hast du mir bereitet" (v. 5) und „ich komme, deinen Willen zu thun" (v. 7. 9); als ob nämlich erstere nur überhaupt sagen wollten: „du hast mir ein Organ zur Erfüllung deines Willens gegeben," und als ob in den letzteren von dem Willen Gottes überhaupt, nicht speciell von dem

*) Vgl. zu dieser Stelle: Conr. Ikenii de perforatione aurium Messiae in seinen dissert. philol.-theol. Lugd. Batav. 1749. I. diss. 14. S. 221—235, und Car. Christ. Tittmann: Ad loca Psalmi XL, 7—9. et Hebr. X, 5—7. in seinen Opusce. theol. Lips. 1803. S. 195—210. —

**) Vgl. Tholuck z. d. St. und D. A. T. im N. T., S. 104. — Auch Thalhofer, S. 20 setzt, von einem falschen, aber für den Katholicismus sehr bezeichnenden Opferbegriff ausgehend, „in den gottmenschlichen Gehorsam, in die Willensenergie des Gottmenschen" das Wesen des Opfers Christi. —

Willen Gottes, daß der Meſſias ſeinen Leib als Opfer darbringe, die Rede ſei *). Ueberdies ließe ſich dieſe Anſicht mit den ſonſtigen Ausſagen unſeres Briefes nicht vereinigen, da ſonſt überall dem Blute Chriſti die ſündenſühnende, reinigende und heiligende Kraft zugeſchrieben iſt, nirgends aber ſeinem Gehorſam (vgl. z. B. 9, 14. 10, 19. 29. 12, 24. 13, 12.), der in gar keine unmittelbare Beziehung zu dem Verſöhnungs- und Erlöſungswerk geſetzt iſt. Die Selbſtdarbringung Chriſti iſt das alleinige Sühnmittel; und nicht das, daß ſie die höchſte Bethätigung des Gehorſams gegen den Willen Gottes iſt, ſondern das, daß ſie der Vollzug desjenigen Willens Gottes iſt, welcher die Art und Weiſe der Sündenſühnung im voraus ſo beſtimmt hatte, macht ſie dazu. Der freiwillige Gehorſam Chriſti iſt nicht der Grund, ſondern nur die Bedingung ihrer ſündenſühnenden Kraft. —

*) Daß nämlich dieſe Deutung unrichtig iſt und daß der Gegenſatz nicht iſt: „Thieropfer darbringen und (ganz allgemein) den Willen Gottes thun", wie Tholuck und Ebrard annehmen, ſondern „Thieropfer darbringen" und „den Willen Gottes, daß der Meſſias ſich ſelbſt opfere, ausführen," zeigt v. 10, der mit den vorhergehenden vv. eng zuſammenhängt, auf die Worte σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι (v. 5) zurückweiſt und den gemeinten Willen Gottes näher beſtimmt. Ebrard will zwar auch in v. 10 unter dem Willen Gottes „den allgemeinen Willen Gottes, wie er z. B. im Dekalog ſich ausſpricht", verſtehen, ſo daß der Sinn wäre: durch den von Chriſto erfüllten Willen Gottes d. h. durch ſein heiliges Leben überhaupt ſind wir geheiligt. Aber wie reimt ſich dazu die nähere Beſtimmung διὰ τ. προσφ. u. ſ. w.? und wie kann man damit vereinigen, daß der Vf. ſonſt immer die Reinigung und Heiligung dem Blute Chriſti zuſchreibt? — Den Umſtand, daß der Vf. in v. 9 nur den Theil des Citats wiederholt, in welchem von der Erfüllung des Willens Gottes die Rede iſt, welchen Tholuck für ſeine Anſicht geltend macht, hat ſchon Bleek befriedigend erklärt. — Es war wohl hauptſächlich das Beſtreben, den Sinn in welchem der Vf. die Stelle anführt mit dem Sinn, den ſie im Zuſammenhang des Pſalmes hat in Einklang zu bringen, was die genannten Ausleger zu dieſer irrigen Auffaſſung verleitet hat. — Von derſelben Auffaſſung der Stelle aus ſucht van den Ham, S. 162 ff. nachzuweiſen, daß unſer Brief die Lehre von einer ſtellvertretenden obedientia activa Chriſti enthalte. —

Fragen wir nun aber, warum denn der Gnadenwille Gottes es so geordnet habe, daß durch die Selbstdarbringung Christi, oder näher bestimmt: durch die Darbringung seines in den Tod gegebenen Lebens die Sünden gesühnt werden sollten, so antwortet der Vf. zunächst nur: es ziemte sich so für Gott; es war so seinem Wesen am entsprechendsten (2, 10.), viel entsprechender, als wenn er geradezu den Menschen ihre Sünden vergeben und sie davon gereinigt hätte. — Doch fehlt es auch nicht an weiteren Andeutungen darüber, warum gerade diese Art der Sündensühnung die gotteswürdigste gewesen ist; denn es findet sich in mehreren Stellen unverkennbar die Idee, daß Christus, als Vertreter der sündigen Menschheit, der Gerechtigkeit Gottes genugthuend, die von Gott geordnete Folge und Strafe der Sünde getragen hat. — Zwar ist bemerkt worden, der Vf. habe, obwohl er Christum als das große Versöhnungsopfer darstelle, das nach jüdischen Begriffen Gott selbst versöhnt habe, indem es die Strafe auf sich genommen und so die göttliche Strafgerechtigkeit befriedigt habe, doch niemals auf eine solche Befriedigung des göttlichen Zorns oder der göttlichen Gerechtigkeit hingewiesen oder angespielt; wenn also diese Idee auch bei seinen Lesern wirklich vorhanden gewesen sei, so habe er sie doch keineswegs begünstigt, so oft er auch Gelegenheit habe, sie zu erwähnen oder hervorzuheben *). Und allerdings ist von dem Zorn und der Strafgerechtigkeit Gottes, so nachdrücklich dieselbe auch einigemale hervorgehoben wird, doch nie in Beziehung auf den Tod Jesu Christi die Rede, so daß dieser als ein die Gerechtigkeit Gottes offenbarender oder derselben genugthuender ausdrücklich bezeichnet würde. Es hängt dies damit zusammen, daß der Vf. Christum vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Hohepriesters betrachtet, und daher hauptsächlich seine sühnende Thätigkeit, und weniger sein genugthuendes

*) Schumann, II. S. 790. —

Leiden hervorhebt *). Daß er aber das letztere voraussetzt, deutet er öfters an. —

Wir haben im vorigen §. die Stelle 9,11 f. angeführt, wo der Vf. sagt, daß Christus kraft seines eigenen Blutes in's Allerheiligste eingegangen sei; es kann damit nichts Anderes gesagt sein, als daß das Erleiden des Todes Christo den Zugang zu Gott ermöglicht habe, daß er auf Grund seines Todesleidens zu Gott nahen konnte. Es kann dies natürlich nur von ihm gelten, sofern er der hohepriesterliche Vertreter der sündigen Menschheit ist; aber als solchem war auch ihm der Zugang zu der heiligen Majestät Gottes verwehrt, so lange er den Opfertod noch nicht erduldet hatte. Als hohepriesterlicher Vertreter der Menschheit hatte er ja die Sache dieser zu seiner eigenen gemacht; was nach den unwandelbaren Ordnungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit für diese galt, mußte also auch für ihn gelten; er mußte die Sündenstrafe des Todes freiwillig auf sich nehmen, ehe er als ihr Vertreter vor Gott erscheinen und um Gnade und Vergebung für sie bitten konnte. — Wir wenigstens können diese Stelle nur unter der Voraussetzung erklären, daß der Vf. ein Erdulden des Todes, als der Strafe der Sünde, durch welches die den Sündern gegenüber festgestellte göttliche Ordnung gewahrt wurde, für eine Vorbedingung hielt, welche der erfüllen mußte, welcher die Menschen vor Gott in der Absicht vertreten wollte, ihnen Sündenvergebung zu erwirken. —

Eine Bestätigung unserer Ansicht finden wir darin, daß in demselben Verse gesagt ist, Christus habe, indem er mittelst seines eigenen Blutes in das himmlische Allerheiligste einging eine ewige λύτρωσις erfunden, und daß hernach (v. 15) der Zweck, um dessenwillen der Tod Christi erfolgte, durch die Worte εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ... παραβάσεων bezeichnet ist. Denn der Begriff der „Loskaufung" setzt voraus, daß der Tod Christi als ein Lösegeld (λύτρον) betrachtet ist,

*) Vgl. Köstlin, S. 434 f. —

welches er für die Menschen bezahlt hat. Allerdings ist in 9, 15. zunächst von einer Loskaufung von den Uebertretungen die Rede; die Sünden selbst erscheinen als die Macht, der die Menschen verhaftet sind; aber eine Folge dieses den Sünden Verhaftetseins ist, daß die Menschen des verheißenen Heils nicht theilhaftig werden können; und wodurch anders haben die Sünden diese Macht über den Menschen, ihn des Heils verlustig zu machen, als durch eine in der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes begründete ewige, göttliche Ordnung? Das Lösegeld, welches der Sündenmacht, die die Menschen gefangen hält, gegeben ist, ist also in letzter Beziehung doch Gott gegeben. Der Tod Christi ist ein λύτρον, sofern dadurch die Ordnungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes gewahrt sind, auch wenn dieselben nunmehr für die durch Christum losgekauften Sünder keine Anwendung mehr finden.

In 9, 23. vgl. v. 24 ist ferner gesagt, daß wenn Christus als unser Vertreter vor Gott erscheinen sollte, eine Reinigung des himmlischen Heiligthums durch seine Selbstdarbringung nöthig war. Wie dies zu verstehen sei, wird am klarsten aus der Stelle Lev. 16, 16. 19. vgl. Lev. 8, 15., wornach durch das Blut des Sühnopfers das Heiligthum von der Unreinigkeit und den Sünden der Kinder Israel gereinigt wurde; es liegt also die Vorstellung zu Grunde, daß die Sünden des Volkes das, „bei ihnen in mitten ihrer Unreinigkeiten befindliche“ Heiligthum beflecken; und das Heiligthum wird gereinigt, indem diese Flecken durch das sühnende Opferblut bedeckt werden (כִּפֶּר), so daß das Auge Gottes nicht mehr sie, sondern an ihrer Stelle das Blut, dieses Zeichen davon, daß ein Leben zur Sühnung der Sünden in den Tod gegeben worden ist, sieht, und daher dieselben nicht mehr zu ahnden braucht. So sind nun hier die Sünden der Menschen als an dem Thron Gottes und am himmlischen Heiligthume haftende Flecken gedacht. Weil nämlich Gott in seiner Gnade den Rathschluß gefaßt hat, daß die Menschen, die doch mit Sünden befleckt

sind, in seine heilige, himmlische Wohnung eingehen, das himmlische Allerheiligste betreten, zu seinem Throne nahen und im himmlischen Heiligen ihre ewige Wohnstätte finden sollen, so ist das ganze himmlische Heiligthum, so lange noch keine Sündensühnung geschehen ist, durch die Sünden der Menschen ebenso befleckt, wie die vorbildliche Gotteswohnung dadurch befleckt ist, daß der heilige Gott in seinem Liebesrathschluß über das Volk Israel dieselbe in mitten dieses Volkes aufgeschlagen hat, obschon dasselbe noch (vor der jedesmaligen Sühne) ein sündiges und unreines Volk ist. Hätte Gott jenen Gnadenrathschluß nicht gefaßt, so wäre das himmlische Heiligthum nicht durch die Sünden der Menschen befleckt. Der wunderbare Gnadenrathschluß des Heiligen über die Sünder ist der Grund, aus welchem die Sünden die erhabene Gotteswohnung beflecken können. Diese Befleckung würde Ahndung der Sünden nothwendig, und darum die Verwirklichung jenes göttlichen Liebesrathschlusses unmöglich machen, wenn nicht durch das Blut Christi der Thron Gottes und das himmlische Heiligthum gereinigt würde, indem es diese Flecken bedeckt; so sieht nun Gott nicht mehr die Sünden der Menschen, sondern das Blut Christi, welches — lauter als das Blut Abels um Rache rief (vgl. 12, 24.) — davon zeugt, daß eine Sühnung der Sünden geschehen ist, indem Christus sein in den Tod gegebenes Leben Gott dargebracht hat. Deßhalb kann Gott den Vertreter der sündigen Menschheit, und in ihm diese selbst in seine Gemeinschaft aufnehmen, ohne daß sein Thron und seine Wohnung befleckt, d. h. seine heilige Majestät beeinträchtigt bleibt, ohne daß er seine heilige Erhabenheit einbüßt und in seiner Gerechtigkeit verletzt wird; denn durch den Opfertod Christi ist seine heilige Majestät gewahrt und den Forderungen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit Genüge geschehen. Nur dadurch aber ist es möglich geworden, daß Christus in einer dem Wesen Gottes entsprechenden, seiner würdigen Weise (nicht als Sohn Gottes, sondern) als Vertreter des sündigen Menschengeschlechtes in die Gemeinschaft Gottes einging und von Gott in dieselbe aufge-

nommen wurde. Auch hier erscheint also der Opfertod Christi als ein Erdulden der zur Wahrung der heiligen Majestät Gottes durch die Ordnungen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit erforderten Sündenfolgen und Sündenstrafen*). —

Diese Ansicht findet weiter in 9,26. vgl. v.25 eine unwidersprechliche Bestätigung; denn wenn hier als die nothwendige Folge (ἔδει) einer wiederholten Selbstdarbringung ein wiederholtes παθεῖν erscheint, so ist das Leiden offenbar als das betrachtet, was die Selbstdarstellung Christi vor Gott zur sühnenden Opferdarbringung macht. Wie will man es erklären, daß das Leiden Christi so wesentlich zu seiner Opferdarbringung gehört, wenn man sich nicht zu der Annahme entschließt, daß der Vf. den Gedanken, Christus habe in seinem Opfertode der Gerechtigkeit Gottes Genüge geleistet, voraussetzt?

Sehen wir hiernach in der ganzen von der Selbstdarbringung Christi handelnden Stelle von 9,11. an überall vorausgesetzt, daß sein Opfertod ein Erdulden der von der Gerechtigkeit Gottes an die Sünde geknüpften Strafe ist, so werden wir uns nicht wundern, am Schlusse dieser Erörterung 9,28. die Worte zu lesen ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, deren Sinn kein anderer sein kann, als: daß die Absicht bei der Opferdarbringung Christi **die** gewesen ist, daß er stellvertretend die Sünden Vieler auf sich nehme und trage**). Der Vf. sagt also

---

*) Schon die oben erörterte Aussage über die Reinigung des himmlischen Heiligthumes dürfte Weiß davon überzeugen, daß seine Bemerkung: „Allein die Bedeutung dieses Opferactes wird (im Hebrbriefe) immer mehr von Seiten des menschlichen Bedürfnisses, als im paulinischen Sinne von Seiten des göttlichen angeschaut" nicht begründet ist. Dieselbe findet sich in dem mir soeben zugekommenen 1ten Hefte der Stud. u. Krit. 1859 in einer Recension der 2ten Aufl. von Ritschl's: Entstehung der altkathol. Kirche S. 143. —

**) Zwar wollen Bleek, Lünem. und Hofmann, II. S.311 ἀνενεγκεῖν durch auferre übersetzen und mit ἀφαιρεῖν in 10,4. gleichsetzen, ohne jedoch irgend welchen Grund dafür geltend machen zu

ganz klar, daß Christus indem er sich selbst opferte, die Sünden der Menschheit auf sich nahm, und die Folgen derselben, welche die Gerechtigkeit Gottes der sündigen Menschheit hätte auferlegen müssen, an ihrer Statt trug, und dadurch der Gerechtigkeit Gottes Genüge leistete. —

Wir müssen aber noch darauf aufmerksam machen, daß wir bisher zwar überall die Voraussetzung gefunden hatten, daß Christus in seinem Todesleiden, als Vertreter der Sün-

---

können. Denn gegen den einzigen von Hofmann angeführten Grund: das büßende Tragen der Sünden könne nicht als Zweck der Selbstdarbringung bezeichnet werden, genügt es ihn auf das zu verweisen, was er selbst II. S. 276 über das εἰς τὸ ἱλασκ. u. s. w. in 2, 17. gegen Bleek bemerkt hat. — Der Sinn der Stelle kann kein anderer sein als der oben angegebene; denn es ist allgemein zugestanden, daß der Vf. dabei die Worte αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν in Jes. 53, 12., die, wie ebenfalls allgemein zugestanden ist, nur vom stellvertretenden Tragen der Sünden Anderer durch den Knecht Gottes verstanden werden können (vgl. Jes. 53, 4.), im Sinne hat. Was berechtigt uns sie, wenn dies doch zugestanden wird, hier in anderem Sinne zu verstehen? — Sodann sind uns die genannten Ausleger den Nachweis schuldig geblieben, daß ἀναφέρειν = auferre sein könne, und es ist auch nicht abzusehen, wie es zu dieser Bedeutung kommen sollte. — Endlich läßt sich auch das gleich folgende χωρὶς ἁμαρτίας nur bei unserer Auffassung genügend erklären; daß es den Gegensatz zu ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας bilde ist allgemein zugestanden; es kann dann aber keinen andern Sinn haben, als daß Christus bei seiner Parusie keine (fremde) Sünde stellvertretend tragen werde. So erklärt sogar Hofmann, ohne zu bemerken, daß er damit seine Auffassung der Worte ἀνεν. ἁμ. unmöglich macht. — Die richtige Auffassung des ἀναφέρειν haben außer vielen älteren Auslegern De Wette, Ebrard, Köstlin, S. 436, van den Ham, S. 156 f. geltend gemacht. Des letzteren Erörterung über die, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung enthaltenden Aussprüche unseres Briefes, S. 154 ff. ist überhaupt lesenswerth. Vgl. auch Weiß, S. 265 und v. Cölln, S. 329 Anm. — Reuß dagegen, II. S. 554 f. Anm. behauptet mit Bleek: „l'épître ne connaît pas la formule qu'il a porté nos péchés; elle dit toujours qu'il les a ôtés. — Delitzsch erklärt die Worte ganz richtig, und bekämpft Hofmann's Auffassung mit denselben Gründen, wie wir. —

der, die Sündenstrafe erduldet hat, um der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun, nicht aber die, daß Christus an der Stelle der Sünder gerade **die** Strafen erlitten hat, welche sie zu leiden gehabt hätten. Als Vertreter der Sünder hat er den Tod erduldet und dadurch der Gerechtigkeit Gottes genug gethan; aber sein Tod ist nicht in dem Sinne ein stellvertretender, als ob, indem er ihn erlitt, die Strafen der Sünder auf ihn **übertragen** worden wären. — Dies scheint nun aber die zuletzt besprochene Stelle wirklich zu sagen; sie scheint zu sagen, daß er in seinem Opfertode die Strafen, welche die Vielen wegen ihrer Sünden hätten treffen sollen, erlitten habe. Indessen nöthigen die Worte doch nicht über das hinauszugehen, was wir über die Bedeutung des Opfertodes Christi aus den übrigen Stellen entnommen haben. Denn wenn Christus den Tod erduldete und sich dadurch der, über die Sünder Strafe verhängenden Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit unterwarf, so trug er damit nicht die Strafe dieser oder jener Sünden, sondern die Strafe der Sünde überhaupt; und weil er dies als hoheprie-sterlicher Vertreter der Sünder that, so hatte sein Tod für Gott dieselbe Bedeutung, als ob die Strafe über die vielen Sünder verhängt worden wäre. Darum konnte der Vf. sagen, daß Christus in seinem Opfertode die Strafen der vielen Sünder stellvertretend getragen habe, ohne damit von einer eigentlichen Uebertragung derselben auf Christum reden zu wollen. Nicht das Maaß und die Art seines Leidens, sondern das nach dem Gnadenrathschlusse Gottes bestehende Verhältniß seiner Person zu der sündigen Menschheit macht seinen Opfertod zu einem stellvertretenden Tragen **der** Sündenstrafen, welche die Gerechtigkeit Gottes den Sündern hätte auferlegen müssen. —

In dem einen Act der Selbstdarbringung Christi in seinem Kreuzestode erkannte der Vf. also zwar nicht einen Strafact, den die unerbittliche Gerechtigkeit Gottes an dem Vertreter der Menschen vollzog, und bei welchem Christus

ſich rein paſſiv verhielt, wohl aber eine freiwillige Uebernahme der von dem heiligen und gerechten Gott auf die Sünde geſetzten Strafe, welche den göttlichen Ordnungen genügen, und die heilige Majeſtät Gottes wahren ſollte. Aber es iſt dies noch nicht die ganze Bedeutung des Opfers Jeſu Chriſti. Der zweite Theil ſeiner Opferhandlung iſt nicht minder wichtig und weſentlich. Indem der Vertreter der ſündigen Menſchheit ſein ewiges und heiliges Leben als ein in den Tod gegebenes Gott zum ewigen Eigenthum darbringt, wird die Sühnung erſt vollendet; und zwar nicht nur deßhalb, weil dadurch erſt jenes Erdulden des Todes als eine zum Beſten der Menſchen vollbrachte Leiſtung an Gott erſcheint, ſondern auch weil die Ordnungen Gottes von demjenigen, welcher als Vertreter der Sünder für dieſe ewige Gnade empfangen will, auch eine auf die freiwillige Uebernahme der Sündenfolgen und -ſtrafen folgende ewige Hingabe an Gott erfordern. Dieſe Hingabe des eigenen in den Tod gegebenen, ewigen Lebens an Gott war alſo ein nothwendiger Beſtandtheil der ewig wirkungskräftigen Sühnopferdarbringung des neuteſt. Hoheprieſters. Gott aber hat Chriſtum als Vertreter der ſündigen Menſchheit in ſeine Gemeinſchaft aufgenommen und die Opfergabe ſeines in den Tod gegebenen Lebens als eine für die Menſchheit dargebrachte angenommen *). Darum ſind in Chriſto die Sünder in die Gemeinſchaft Gottes aufgenommen und ihre Sünden ſind für Gott nicht mehr vorhanden. Denn Gott hat es nicht mehr unmittelbar mit der ſündigen Menſchheit zu thun, ſondern nur noch mit **dem**, der in ihrem geſammten Verhältniſſe zu Gott ihr hoheprieſterlicher Vertreter iſt. Nur in ihm ſieht Gott das ſündige Menſchengeſchlecht; durch ihn ſind alle Beziehungen Gottes zu den Menſchen vermittelt; an der Stelle ihrer Sün-

*) Aus dem, was wir in §. 62 bemerkt haben, geht übrigens hervor, inwiefern das oben Geſagte ſchon vom Kreuzestode Chriſti und inwiefern es von ſeiner Himmelfahrt gilt. —

den sieht Gott nun ewig nur das flecken- und tadellose Leben Christi, das der Sündenstrafe, dem Tode unterworfen war, und ihm dann für immer dargebracht wurde; durch Christum kann daher Gott den Sündern Gnade und Heil schenken. —

Wir wollen schließlich noch in der Kürze andeuten, wie fruchtbar die, noch neuerdings als „in sich nicht ganz passend" bezeichnete Vorstellung des sich selbst Gott darbringenden und mit seinem eigenen Blute in das Allerheiligste eingehenden Hohepriesters für das Verständniß des Heilswerkes Christi ist. Wie innig ist in der durchaus von jener Vorstellung ausgehenden und von ihr beherrschten Lehre unseres Briefes das Heilswerk an die Person Christi angeknüpft! Wie klar erkennen wir aus derselben, daß und aus welchen Gründen die Bedeutung und die ewig segensreichen Folgen der großen Heilsthatsachen durchaus von dem gottmenschlichen Character der Person Christi und von der einzigartigen Stellung, welche er, als der von Gott bestellte Heilsmittler und Vertreter der Menschheit vor Gott, in dem Menschengeschlechte eingenommen hat, und noch einnimmt, abhängig ist! In welch' helles Licht stellt sie den inneren Zusammenhang der beiden Hauptthatsachen, durch welche unser Heil begründet ist, des Todesleidens Christi und seines Einganges in die Herrlichkeit (vgl. Luc. 24, 26.), und wie klaren Aufschluß gibt sie über die Nothwendigkeit und die große Bedeutung der letzteren Thatsache für die Beschaffung unseres ewigen Heiles! Wie entschieden macht sie endlich auf der einen Seite den freien Gnadenrathschluß Gottes als den letzten Grund unseres Heiles, und auf der andern Seite die vollgültige Opferdarbringung Christi als das nothwendige Mittel der Gott geziemenden Verwirklichung jenes Gnadenrathschlusses geltend!

§. 63.

Die Einmaligkeit und Allgenugsamkeit der Opferdarbringung Christi.

Wir haben schon in §. 60 gesehen, daß der Vf. an der Stelle, in welcher er von der λειτουργία Christi überhaupt

ſpricht, vorläufig andeutet, dieſelbe ſei auch dadurch vor der altteſt. Prieſter ausgezeichnet, daß Chriſtus nicht fortwährend, ſondern nur einmal ſein Opfer darbringt (8,3.). Auch ſchon 7, 27. hatte der Vf. dieſe Einmaligkeit der Opferdarbringung Chriſti hervorgehoben, um dadurch die Perſon des neuteſt. Hoheprieſters vor den altteſt. auszuzeichnen; dem Zuſammenhang entſprechend iſt dort dieſe Einmaligkeit ſeines Opfers dadurch begründet, daß er der „für immer vollendete Sohn" iſt, und als ſolcher ſich nicht noch einmal ſelbſt darbringen kann*). — Auch in 9, 12. hat er nicht unterlaſſen, es nachdrücklich zu bemerken, daß Chriſtus ein und für allemal in das himmliſche Allerheiligſte eingegangen iſt, und daß er durch dieſen einmaligen Eingang vermöge des vorzüglichen Characters deſſelben eine ewige λύτρωσις erfunden hat. — Aber erſt von 9,25. an**) geht er näher

*) Vgl. S. 463 f. und S. 437 Anm.

**) Denn in den vv. 18—24 iſt zunächſt nur von den zwei andern Hauptvorzügen der Opferdarbringung Chriſti die Rede, nämlich davon, daß er mittelſt ſeines eigenen Blutes und daß er in das himmliſche Heiligthum eingegangen iſt. — Hofmann und Delitzſch haben nämlich darin zwar vollkommen Recht, daß ſie als den Zweck des ganzen Abſchnittes 9, 18—28. (wir würden jedoch ſagen 9, 18. — 10, 18.) den Nachweis betrachten, „daß das hoheprieſterliche Kommen des verheißenen Heilandes zu Gott die einmal für immer vollbrachte That einer ewigen Erlöſung iſt." Aber darin hat wenigſtens Hofmann (vgl. aber auch Delitzſch, S. 384) Unrecht, daß er in 9, 11 f allen Nachdruck auf die ſchlechthinige Einmaligkeit des Eingangs Chriſti legt, und in Folge davon behauptet, die vv. 13 u. 14 dienten der vorausgehenden Ausſage inſofern zur Erhärtung und Beſtätigung, als ſie durch die Erinnerung an die Wirkungskraft des Blutes Chriſti beweiſen ſollten, daß in der Gemeinde kein Bedürfniß mehr entſtehen könne, welchem nicht durch die hoheprieſterliche Leiſtung Chriſti ein und für allemal ein Genüge geſchehen wäre (vgl. Hofmann, II. S. 294 ff. vgl. 290). Der Zuſammenhang iſt vielmehr ſo aufzufaſſen: Der Eingang Chriſti in das Allerheiligſte mittelſt ſeines eigenen Blutes iſt die Erfindung einer ewigen Erlöſung; denn ſein Blut reinigt, als das Blut deſſen,

auf diesen Vorzug der λειτουργία des neutest. Hohepriesters ein, indem er beweist, daß an wiederholte Opferdarbringungen bei Christo gar nicht gedacht werden könne.

Der Zweck seines Briefes erforderte dies um so mehr, weil die Leser gerade durch das Hängen am altt. Opfercultus, den sie zur Sündensühnung fortwährend zu bedürfen meinten, der Gefahr des Abfalls ausgesetzt waren. Wenn nun der Vf. gezeigt hatte, daß auch dem neuen Bunde eine Opferdarbringung nicht fehle, so mußte sich seinen Lesern alsbald der Gedanke an den Gegensatz zwischen dem einen neutest. und den vielen altt. Opfern aufdrängen; und da ihnen eine klare Erkenntniß der Allgenugsamkeit des Opfers Christi noch fehlte, so konnten sie leicht auf die Meinung kommen, der neue Bund stehe **hierin** dem alten doch nach, und nur wenn auch Christus fortwährend Opfer darbringen würde, könne allenfalls gesagt werden, daß dem neuen Bunde nichts fehle, was der alte habe. Der Vf. hat dagegen in den oben angeführten Stellen es gerade umgekehrt als einen Vorzug des neutest. Hohepriesters und seiner λει-

---

der sich selbst kraft des ewigen Geistes Gott dargebracht hat, das Gewissen von todten Werken (v. 13 u. 14, wo zu beachten ist, daß kein ἐφάπαξ bei προσήνεγκεν steht, weil sich diese vv. nur auf διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος zurückbeziehen); und darum ist er auch der Mittler des neuen Bundes und als solcher der Spender der zukünftigen Güter (zu welchen z. B. eben die Reinigung des Gewissens und die Befähigung zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit gehören; vgl. v. 15—20, welche vv. sich auf ἀρχιερεὺς τ. μελλ. ἀγαθ. zurückbeziehen); er mußte aber auch mittelst seines eigenen Blutes in das Allerheiligste eingehen; denn Blut ist das Reinigungsmittel für die Heiligthümer Gottes; und Thieropferblut konnte er nicht anwenden, weil er nicht in die vorbildliche, sondern in die wahrhaftige Gotteswohnung eingegangen ist (vgl. v. 21—24, entsprechend den Worten διὰ τῆς μείζ. — κτίσεως in v. 11 und εἰς τὰ ἅγια in v. 12); und zwar nicht um seine Opferdarbringung zu wiederholen; denn diese ist eine einmalige (v. 25—10, 18., entsprechend dem ἐφάπαξ in v. 12). Vgl. übrigens die viel Richtiges enthaltenden Bemerkungen Delitzsch's, S. 394. 402. 431. 446. —

τουργία bezeichnet, daß er sein Opfer ein und für allemal dargebracht hat; und es war nöthig, daß er solchen Lesern gegenüber sich näher darüber erklärte. — Besonders aber mußte er sie auch davon überzeugen, daß die levitischen Opfer durch den Opfertod Jesu Christi überflüssig geworden seien, daß ihnen also nichts mangle, wenn sie künftig an dem alttest. Opfercultus keinen Theil mehr nähmen. —

So knüpft er denn an die Erwähnung des hoheprieſterlichen Eingangs Christi in den Himmel (9, 24.) die Aussage an, daß er nicht in der Absicht dahin eingegangen sei, um oftmals sich selbst darzubringen, wie der alttest. Hoheprieſter jedes Jahr mit fremdem Blute in das Allerheiligste eingehe; durch die Worte „mit fremdem Blute" deutet er auf den Grund hin, aus dem eine oftmalige Opferdarbringung Christi weder erforderlich noch denkbar ist. Daß sie nicht denkbar sei, wollen die folgenden Verse noch besonders bemerklich machen. Wenn nämlich das hoheprieſterliche Geschäft Christi darin bestünde, daß er sich selbst oftmals darbrächte *), so hätte er auch oftmals leiden müssen von Anfang der Welt an. Eine wiederholte Selbstdarbringung machte nämlich jedenfalls ein wiederholtes Leiden nothwendig; denn das Leiden gehört wesentlich mit zu der Selbstdarbringung; diese ist sonst gar kein hoheprieſterliches Versöhnungsopfer. Da nun das Opfer Christi auch allen früheren Generationen, denen die Verheißungen doch auch galten, zu gute kommen sollte — was der Vf. ja ausdrücklich sagt (9, 15.) und von den Lesern gewiß bereitwillig zugestanden wurde — so läge

*) Nur darauf kann das ἐπεί sich beziehen; unrichtig erklärt es Ebrard durch „wenn er nicht sein eigen Blut dargebracht hätte", was damit zusammenhängt, daß er den Zweck dieses Verses verkennend, hier einen Beweis dafür findet, „daß Christus sich darum nicht öfter zu opfern brauchte, weil er sich geopfert hat." Daß aber nach unserer Auffassung kein Zirkelschluß entsteht, ist klar, wenn man nur einerseits den Unterschied zwischen „sich selbst darbringen" und „leiden" und andrerseits — was noch wichtiger ist — die Worte „von der Weltschöpfung an" gehörig beachtet. —

es, wenn überhaupt von einer wiederholten Selbſtdarbringung Chriſti die Rede ſein könnte, am nächſten dieſelbe für jede der vergangenen Generationen für erforderlich zu halten, namentlich da die συντέλεια τῶν αἰώνων ſchon eingetreten iſt. Wiederholte Selbſtdarbringungen in den vergangenen Zeiten müßte dann jeder Verſtändige am erſten erwarten *). Dann hätte aber auch Chriſtus ſo oft er ſich ſelbſt opferte, leiden müſſen; ſein Leiden könnte alſo kein einmaliges ſein, ſondern müßte ſich von der Zeit der Weltſchöpfung an oftmals wiederholt haben, was weder der Wirklichkeit entſpricht, noch überhaupt vernünftigerweiſe gedacht werden kann. — Daraus, daß ein wiederholtes Leiden Chriſti in der Vergangenheit weder ſtattgefunden hat, noch denkbar iſt, ſchließt alſo der Vf., daß man nicht berechtigt ſein könne, eine Wiederholung der Selbſtdarbringung Chriſti nach

*) Dies dürfte genügen um die Einwendungen De Wette's gegen die Argumentation des Vf's zu entkräften. — Die abweichende Anſicht Hofmann's, II. S. 309 f. und Delitzſch's können wir nicht für richtig halten. Nach ihr wäre die Vorſtellung eines oftmaligen Eingangs in das Heiligthum dem Texte gänzlich fremd; vielmehr ſoll der Vf. in v. 25 f. den dritten Eingang des altteſt. Hoheprieſters in das Allerheiligſte im Auge haben; hier hatte es der Hoheprieſter nämlich mit Sündopferſtierblut und Sündopferbocksblut zugleich zu thun; dieſer dritte Eingang ſetzte alſo eine doppelte Schlachtung voraus. So müßte nun Chriſtus — dies ſoll die Meinung des Vf's ſein — wenn oftmalige Selbſtdarbringung der Zweck ſeines einmaligen Eingangs wäre, ebenſo oft vorher den Tod erlitten haben, als er ſich ſelbſt darbrächte. Zu einer ewigen Wiederholung der Selbſtdarbringung ſtände aber, da das παθεῖν jedenfalls in die Zeitlichkeit fällt, nur etwa ein ſeit Grundlegung der Welt geſchehenes πολλάκις παθεῖν in angemeſſenem Verhältniſſe. — Allein dieſe Auffaſſung ſcheitert an dem Vergleichungsſatz in 9, 25., nach welchem der Vf. nicht an jenen dritten, ſondern an den in jedem Jahre ſich wiederholenden Eingang des altteſt. Hoheprieſters in das Allerheiligſte gedacht hat; vgl. das dem πολλάκις offenbar entſprechende κατ' ἐνιαυτόν; und aus demſelben Vergleichungsſatze geht auch hervor, daß die Vorſtellung eines oftmaligen Eingehens in das Heiligthum dem Texte keineswegs fremd iſt. —

seinem Eingang in den Himmel zu erwarten. Dem ungeschichtlichen und undenkbaren wiederholten Leiden Christi stellt er dann durch νυνὶ δέ als geschichtlich, und vernünftigerweise allein denkbar gegenüber, daß Christus vielmehr einmal zur Zeit der συντέλεια τῶν αἰώνων erschienen sei, um die Sünde durch sein Opfer zu vernichten. —

Wie undenkbar aber auch eine künftig stattfindende, wiederholte Selbstdarbringung Christi schon für sich selbst sei, zeigt der Vf. in den folgenden vv. (9,27 f.), wieder unter der Voraussetzung, daß dieselbe ein wiederholtes Todesleiden nothwendig in sich schließen würde. Es ist nämlich die für alle Menschen gültige göttliche Ordnung, daß sie einmal sterben*) und dann im Gericht die Frucht ihres Lebens und ihrer Werke erhalten; dieser Ordnung entsprechend ist auch Christus einmal dargebracht (und also auch einmal gestorben), um Vieler Sünden zu tragen; wenn er aber wieder erscheinen wird, so kann dies nicht geschehen, damit er noch einmal die Sünden Vieler trägt, indem er noch einmal sich selbst darbringt und noch einmal stirbt, sondern es kann nur so geschehen, daß er ohne wieder die Sünden Anderer zu tragen, der Frucht seiner Leistungen, die er nach seinem einmaligen Tode zu erwarten hat, theilhaftig wird, indem er den Seinigen die σωτηρία schenkt. Eine Wiederholung seines Opfers wäre also gegen jene göttliche Ordnung; er würde, brächte er sich selbst öfters Gott dar, nicht mehr als wahrer Mensch erscheinen. —

In dem eben besprochenen Abschnitt (9,25—28.) hat der Vf., von der Andeutung, die in den Worten ἐν. αἱμ. ἀλλ. (v. 25) liegt, abgesehen, nur gezeigt, daß eine Wiederholung der Selbstdarbringung Christi unmöglich und undenkbar sei; erst im zehnten Capitel führt er auch den früher nur angedeuteten Gedanken aus, daß wegen der Allgenugsamkeit des einmaligen Opfers Christi weitere Opferdarbringun-

*) Aus dem ἅπαξ geht denn doch hervor, daß der Vf. daran erinnern will, der Mensch habe nicht mehrere Male zu sterben, obschon Hofmann dies läugnen will.

gen gar nicht mehr erforderlich seien, um dadurch den Anstoß der Leser vollends zu beseitigen, und sie von ihrem Hängen an den levitischen Opferdarbringungen gründlich zu heilen. —

Zunächst als eine Begründung (γάρ v. 1) des Hauptgedankens der vorhergehenden Verse, daß Christus einmal sich selbst geopfert habe, spricht er nämlich die Unwirksamkeit der von dem Gesetz erforderten wiederholten Thieropfer aus und beweist dieselbe (10, 1—4.) *); wegen dieser Unwirksamkeit (διό; v. 5) der altest. Thieropfer, so fährt er fort, hat Christus nicht wieder Thieropfer dargebracht, und wurden solche durch den Willen Gottes von ihm nicht gefordert, sondern er hat statt dessen das gethan, was der Wille Gottes ihm auferlegte, daß er nämlich seinen eigenen Leib als Opfer darbrächte; und durch diese Erfüllung des Willens Gottes, die von Gott selbst schon nach dem altest. Worte Ps. 40, 7—9. an die Stelle der unwirksamen Opferdarbringungen gesetzt ist, sind die altest. Opfer aufgehoben (S. 151 f.). Das, was der Wille Gottes zu unserer Heiligung erforderte, ist also durch die Opferung des Leibes Jesu Christi ein und für allemal geschehen, und weitere Opfer sind nicht mehr erforderlich (10, 5—10.) **).

Unsere Heiligung ist ein und für allemal durch die Opferdarbringung Christi erwirkt; darum muß auch diese eine einmalige sein. Die fortwährende Dienstgeschäftigkeit der altest. Priester, welche doch keine Sühne zu erwirken im Stande ist, ist also Christo fremd; er thront vielmehr fortan nach vollbrachtem Werke zur Rechten Gottes. Während jene stehen, indem sie Tag für Tag ihren Dienst verrichten und oftmals dieselben Opfer darbringen, die doch wirkungslos

*) Vgl. über diese vv. §. 59. Erst jetzt erkennen wir übrigens, welche Bedeutung der Umstand, daß der Vf. gerade aus der öfteren Wiederholung der Opfer ihre Wirkungslosigkeit beweist, im Zusammenhange hat. —

**) Vgl. über diese vv. §. 62. —

ſind, hat er ein Opfer zur Sühnung der Sünden dargebracht, und ſitzt nun für immer in königlicher Ruhe und Majeſtät zur Rechten Gottes, indem er nur noch die Frucht und den Lohn ſeiner Leiſtung erwartet (10, 11—13.). Denn er kann dies, eben weil ſein einmaliges Opfer (gemäß dem v. 5—10 Geſagten) ein allgenugſames, die ἁγιαζόμενοι für immer vollendendes iſt (10, 14.). — Schließlich macht der Vf. darauf aufmerkſam, daß auch ſchon nach der Cap. 8, 8 ff. angeführten Weiſſagung des Jeremias, welche den Gliedern des neuen Bundes Sündenvergebung verheißt, und welche nach dem, was er bisher über die Bedeutung des Opfertodes Jeſu Chriſti geſagt hatte, durch dieſen Tod erfüllt iſt, weitere Opferdarbringungen zur Sühnung der Sünden durchaus nicht mehr erforderlich ſein könnten; denn wo Sündenvergebung iſt, da muß jedes Sündopfer von ſelbſt als überflüſſig wegfallen (10, 15—18.). So iſt ſowohl die Meinung der Leſer, daß ſie des altteſt. Opferinſtitutes fortwährend zur Sündenſühnung bedürften, als auch der Irrthum, Chriſtus müßte, wenn ſein hoheprieſterliches Thun das der altteſt. Hoheprieſter erſetzen ſollte, ſich ſelbſt wiederholt als Opfer darbringen, gründlich und vollſtändig widerlegt, und der Vf. konnte hoffen, die Hebräer davon überzeugt zu haben, daß das einmalige Opfer Chriſti das religiöſe Bedürfniß, welches ihrem Hängen an dem levitiſchen Opfercultus zu Grunde lag, nicht nur ebenſogut befriedigte, als die wiederholten levitiſchen Opfer, ſondern daß es vielmehr allein dies Bedürfniß wahrhaft befriedige, während die wiederholten levitiſchen Opfer unwirkſam und durch das beſſere Opfer überflüſſig geworden ſeien. —

Schließlich haben wir noch zu bemerken, daß das Verſöhnungsopfer Chriſti, eben weil es ein ein und für allemal dargebrachtes war*), ſich auch mit dem Bundesopfer verglich; man darf alſo dem Vf. kein unvermitteltes, willkürliches Ueberſpringen von einer Betrachtungsweiſe des

*) Natürlich aber nicht allein aus dieſem Grunde. —

Opfers Christi zur andern Schuld geben, wenn er, nachdem er von der Selbsthingabe Christi als von einem Versöhnungs- und Sündopfer gesprochen hat, dieselbe sogleich als ein Bundesopfer *) darstellt (9,11—14. vgl. mit 15 ff.), und sie dann wieder unter dem Gesichtspunkte des Versöhnungsopfers betrachtet (vgl. 9,24.). —

Zweites Capitel.
Die Wirkungen des Opfers Christi.

§. 64.

Einleitendes. Die Vernichtigung des Teufels, als des Gewalthabers des Todes, durch den Tod Christi.

Alle Heilswirkungen, die Christus ein und für allemal vollbracht hat, stellt der Vf. als die Folgen seiner einmaligen Selbstdarbringung dar. Nur an einigen Stellen ist von Folgen des Todes Christi die Rede, ohne daß dieser als ein Opfertod betrachtet ist. Wir werden die darin enthaltenen Aussagen am gehörigen Orte einfügen, so weit sie sich ungezwungen in den Zusammenhang der von der Idee des Opfers beherrschten Anschauungen über den Erfolg der Thätigkeit Christi einfügen lassen. Eine Stelle aber müssen wir hier für sich allein betrachten; denn was in ihr gesagt ist, läßt sich nicht wohl unter den Gesichtspunkt der Wirkungen des Opfers Christi stellen; wir meinen 2,14 f. —

Hier lesen wir: Christus sei darum Fleisches und Blutes theilhaftig geworden *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.* Nach diesen Worten ist Christus Mensch geworden, um dadurch daß er sich dem Tod unterzog einen zweifachen, aber eng zusammenhängenden Zweck zu

*) Ueber den Character des Bundesopfers als eines Sühnopfers vgl. Delitzsch, S. 420 f. —

erreichen; der erste bezieht sich auf den Tod selbst, der andere auf den Einfluß, welchen der Tod auf die Lebenden ausübte. —

Christus hat durch den Tod zwar nicht den Tod selbst vernichtet und aufgehoben, — der Vf. schreibt nicht καταργήσῃ τὸν θάνατον*) — wohl aber den, der der Gewalthaber des Todes war, den Teufel ohnmächtig gemacht und seiner Wirksamkeit beraubt. In wie fern der Teufel Gewalthaber des Todes genannt wird, ist damit nicht erklärt, daß man daran erinnert, der Tod sei durch den Teufel in die Welt gekommen (Sap. 2, 24). Der Sinn des Ausdrucks kann nach dem Sprachgebrauch der Formel τὸ κράτος ἔχειν mit dem genit. **) nur sein: der Teufel hat die Herrschaft über den Tod; der Tod ist ihm untergeben, und muß ihm zu seinen Zwecken dienen. Dies besagt nun nicht, daß der Teufel die Macht habe, die Menschen, sobald es ihm beliebt, zu tödten; auch ist damit nicht gesagt, daß das dem Tode Unterworfensein schlechthin dem Teufel zuzuschreiben sei. Das ἀπόκειται in 9, 27. zeigt vielmehr, daß das allen Menschen geltende Einmal-sterben-müssen nach der Lehre des Vf's seinen Grund in einer Ordnung Gottes hat. — Auch die gewöhnliche Erklärung: der Teufel sei der Gewalthaber des Todes, sofern er die Menschen fortwährend zur Sünde reize und dadurch den Tod als deren Sold herbeiführe ***), ist nicht richtig, indem sie offenbar einen nicht in den Worten liegenden Gedanken unterschiebt. Vielmehr ist der Teufel Inhaber der Macht des Todes, sofern er — obige Beschränkungen vorausgesetzt — die Macht hat denselben wider die Menschen zu gebrauchen; die Kraft des Todes steht in seinem Dienst; sobald der Tod (zu der von Got

*) Vgl. Ebrard z. d. St.

**) Vgl. darüber Bleek. Dieser Sprachgebrauch entscheidet auch gegen die Erklärung Ebrard's, der τοῦ θαν. als gen. subj. betrachtet: „die Gewalt, die der Tod (über uns) ausübt." —

***) So Bleek, De Wette u. Abb.

bestimmten Zeit) einen Menschen ereilt, so ist dadurch des Teufels Willen erfüllt, diesen Menschen ganz in seine Gewalt zu bekommen; der Tod liefert ihm die Seelen der Menschen so in die Hände, daß er unbeschränkte Macht hat sie zu quälen und an ihrer Qual sich zu ergötzen. Denn was in des Todes Gewalt gefallen ist, das ist auch in seine Gewalt gefallen. Der Tod ist in den Händen des Teufels ein gewaltiges Mittel der Menschen Seelen zu verderben. — Das Ohnmächtigmachen des Gewalthabers des Todes besteht hiernach darin, daß ihm die Macht genommen wird, den Tod als ein Mittel zu gebrauchen, die Menschen in seine Gewalt zu bekommen und darin zu behalten. Der Tod kann, obwohl der gegen seinen Gewalthaber geführte Schlag auch ihn treffen und etwas anderes aus ihm machen muß, noch fortbestehen; aber er steht nicht mehr im Dienst des Teufels; und wer in des Todes Gewalt fällt, fällt nun nicht mehr in die Gewalt des Teufels. — „Durch den Tod" hat Christus den Gewalthaber des Todes ohnmächtig gemacht. Nicht „durch seinen Tod" schreibt der Vf., weil in dem Oxymoron möglichst stark hervorgehoben werden soll, daß der Teufel „durch eben das, was sein Machtgebiet ist"*), überwunden worden ist, daß also Christus des Teufels Waffen gegen ihn selbst gekehrt und ihn damit besiegt hat. Gemeint ist aber natürlich der Tod Christi. Wenn wir nun fragen, inwiefern durch den Tod Christi der Teufel als Gewalthaber des Todes ohnmächtig gemacht wurde, so gibt uns hierauf unsere Stelle selbst keine Antwort; dieselbe kann also nur aus den sonstigen Aussagen unseres Briefes über die Folgen des Todes Christi entnommen werden. — Wir bemerken vorläufig nur, daß die neueren Ausleger die Frage in zweifacher Weise beantworten. Die Einen sagen, der Tod Christi habe jene Folge gehabt, weil er das vollkommene Opfer für die Sünden der Welt war**); die Andern dagegen schreiben ihm diese Folge zu,

*) Hofmann, II. S. 274.

**) So mit verschiedenen Modificationen Bleek, De Wette, Ebrard, Delitzsch, van don Ham, S. 178 ff. —

weil Christus, welchen Gott zum Urheber des Lebens für das Menschengeschlecht bestellt hat, in seinem Tode das Aeußerste, was der Satan wider ihn vermochte, bestanden hat; dadurch nämlich sei das Leben, in welchem Jesus der Todesmacht Satans unterstellt war, zu einem Abschlusse gekommen, der doch nicht das Ende seines Lebens, sondern nur der Uebergang in einen neuen herrlicheren Lebenszustand war; so habe in Folge des Todes Jesu in seiner Person ein Leben der Menschheit begonnen, welches aller Todesmacht Satans überlegen ist. So namentlich Hofmann*). Wir werden später sehen, daß die zuerst angegebene Beantwortung der Frage, die aus der Lehre unseres Briefes über die Folgen des Todes Christi unmittelbar sich ergebende ist. Hier sei nur das bemerkt, daß bei der Erklärung Hofmann's das διὰ τοῦ θανάτου, auf welches er doch selbst so großes Gewicht legt, nicht zu seinem Rechte kommt; denn wenn auch der Tod Christi der Abschluß seines der Todesmacht Satans unterworfenen Lebens war, so ist doch — genauer betrachtet — die „Vernichtigung des Todesherrschers" nach der Hofmann'schen Erklärung nicht durch den Tod Christi, sondern durch die ihm eigene δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου bewirkt**). —

Die Macht des Gewalthabers des Todes mußten aber auch schon die Lebenden empfinden. Weil der Teufel in dem oben angegebenen Sinne der Herr des Todes war, so mußte ihnen der ihnen bevorstehende Tod ein Grund fortwährender Furcht sein; durch diese Furcht wurden sie ihr

---

*) Hofmann, II. S. 274. Tholuck (2te Aufl.) z. d. St. gibt auf die Frage: „Inwiefern hat Christus durch seinen Tod den Tod zu nichte gemacht?" im Wesentlichen dieselbe Antwort, während er bei der Frage: „Inwiefern hat Christi Tod den Teufel zu nichte gemacht?" zu der Antwort der in der vorigen Note angeführten Ausleger zurückkehrt. — Auch in der 3ten Aufl. hat dieser Ausleger beide Auffassungen combinirt. —

**) Vgl. auch Delitzsch z. d. St. —

ganzes Leben lang in Knechtſchaft*) gefangen gehalten. Aus dieſer Knechtſchaft der Todesfurcht hat Chriſtus durch ſeinen Tod alle diejenigen, die ſich darin befanden **), befreit; und zwar darum, weil ſein Tod den Teufel, als Gewalthaber des Todes, ohnmächtig machte; denn ſobald der Tod nicht mehr im Dienſte Satans ſteht, und in ſeine Gewalt liefert, iſt ſein Bevorſtehen für die Lebenden kein Grund zur Furcht mehr. —

Schließlich bemerken wir noch, daß die eben beſprochene Stelle der, anderwärts (10, 13.) vorkommenden Erwartung, daß die Feinde Chriſti erſt zur Zeit ſeiner Paruſie vollkommen überwunden werden (und ſo auch 1 Cor. 15, 24—26.), nicht widerſpricht. Denn einmal ſoll ja auch der Tod ſelbſt noch völlig aufgehoben werden; und ſodann iſt der Teufel als Gewalthaber des Todes durch den Tod Chriſti erſt principiell in Beziehung auf das ganze Menſchengeſchlecht ohnmächtig gemacht, während er factiſch für alle derzeit noch Ungläubigen ſeine Todesgewalt noch beſitzt. — Daß dieſelbe Beſchränkung auch für die Befreiung von der Knechtſchaft der Todesfurcht gilt, iſt von ſelbſt klar. —

§. 65.

Καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν.

(*Ἱλάσκεσθαι, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, ἄφεσις, ἀθέτησις ἁμαρτίας.*)

Gehen wir nun zur Lehre des Vf's über die Wirkungen der einmaligen Selbſtdarbringung Chriſti über, ſo finden wir dieſe zunächſt in drei Hauptbegriffen zuſammengefaßt, nämlich in den Begriffen: *καθαρίζειν, ἁγιά-*

---

*) Wir verbinden mit allen neueren Auslegern den gen. *δουλείας* mit *ἔνοχοι ἦσαν* (nicht mit *ἀπαλλάξῃ*). — Unter der Knechtſchaft iſt übrigens zunächſt eine Knechtſchaft — nicht des Teufels, ſondern — der Todesfurcht zu verſtehen. —

**) Ueber den Sinn der Worte *τούτους ὅσοι* vgl. Hofmann, II. S. 275. und Delitzſch z. d. St. —

ζειν und τελειοῦν. Daneben kommen — obwohl vereinzelt — auch noch einige andere Ausdrücke zur Bezeichnung der Wirkungen der Opferdarbringung Christi vor, die uns zur Erläuterung jener Hauptbegriffe dienen können. —

Gleich im Anfang des Briefes ist das Werk, welches Christus auf Erden vollbracht hat, durch die Worte καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος bezeichnet (1,3.). Das part. aor. zeigt, daß dabei an ein bestimmtes, einzelnes und zur Zeit, als er sich zur Rechten Gottes setzte, vollendetes Werk zu denken ist; auch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Meinung des Vfs ist: Christus habe durch seine Opferdarbringung die Sündenreinigung vollbracht. Wie haben wir nun den Begriff dieser Sündenreinigung näher zu bestimmen?

Vergleichen wir zuerst den Sprachgebrauch der LXX, so ist in derselben das Wort טָהַר in der Bedeutung „rein erklären" (z. B. vom Priester gebraucht, der den genesenen Aussätzigen rein erklärt) durch καθαρίζειν wiedergegeben; dieser Gebrauch des Wortes kann jedoch hier nicht in Betracht kommen. Dagegen ist zu beachten, daß das Wort auch in Bezug auf die Reinigung des Altars durch die Entsündigung mittelst des Opferblutes vorkommt, und zwar für טָהַר (Lev. 16,19.), für חִטֵּא (Ex. 29,36. Lev. 8,15.) und sogar für כִּפֶּר עַל־ (Ex. 29,37. 30,10.); ferner steht es für טַהֵר auch in Bezug auf die Entsündigung des Volkes durch das Versöhnungsopfer (Lev. 16,30.); und endlich ist auch das Wort כִּפֻּרִים zweimal durch καθαρισμός wiedergegeben (Ex. 29,36. 30,10.). Dazu kommt noch die oft verglichene Stelle Hiob 7,21. διατί οὐκ ἐποιήσω τῆς ἀνομίας μου λήθην, καὶ καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας μου, deren letzten Worten im Hebräischen תַּעֲבִיר אֶת־עֲוֹנִי entspricht. — Dieser Sprachgebrauch gibt schon einige nicht unwichtige Aufschlüsse über den Sinn, in welchem der Vf. die Worte καθαρισμὸν ποιεῖσθαι und καθαρίζειν gebraucht. Es ergibt sich nämlich

daraus schon, daß die Sündenreinigung zunächst und vor allem Erwirkung der Sündenvergebung, Reinigung von den Sündenflecken, sofern diese in den Augen des heiligen Gottes ein Greuel sind, sofern sie seiner Gnade verlustig machen und den Zorn seiner Strafgerechtigkeit erregen, also Befreiung von der Schuld und Strafe der begangenen Sünden, ist (vgl. namentl. die Stelle aus dem B. Hiob). — Ferner geht daraus hervor, daß die Sündenreinigung eine objective und eine subjective Seite hat; sie ist nämlich erstlich Reinigung des Altars von den ihn befleckenden Unreinigkeiten (d. h. Sünden) des Volkes (vgl. bes. Lev. 16, 19.); und in Folge davon zweitens Reinigung des Volkes von allen seinen Sünden. Jene Reinigung des Altars aber geschieht dadurch, daß er mit dem Blute des Opferthieres besprengt wird, so daß dies Blut die ihn befleckenden Sünden des Volkes gleichsam zudeckt; sie ist also von dem ἱλάσκεσθαι oder (wie die LXX häufiger schreibt) ἐξιλάσκεσθαι der Sache nach nicht unterschieden, weßhalb auch כִּפֶּר עַל durch καθαρίζειν und כִּפֻּרִים durch καθαρισμός wiedergegeben werden konnte. — Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß in mehreren der angegebenen Stellen (Ex. 30, 10. Lev. 16, 19. 30.) gerade die Wirkung der Darbringung des Sühnopfers am großen Versöhnungstage durch das Wort καθαρίζειν bezeichnet ist. Es könnte nämlich auffallen, daß der Vf. unseres Briefes, der doch die Selbstdarbringung Christi vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Versöhnungsopfers betrachtet, die Wirkungen derselben hauptsächlich durch den Begriff καθαρίζειν (nicht ἱλάσκεσθαι, welches nur einmal vorkommt) bezeichnet. Die eben angeführten Stellen aber zeigen uns, daß der Gebrauch des Wortes καθαρίζειν keineswegs gerade auf die Idee des Reinigungsopfers hinweist, sondern an die Idee des Versöhnungsopfers sich anknüpft. —

In unserem Briefe nun kommt der Begriff καθαρίζειν außer der schon angeführten Stelle 1, 3. noch 9, 14. (vgl. 13.).

22. 23. und 10, 2. vor. Schon ein flüchtiger Einblick in dieſe Stellen zeigt uns, daß wir auch hier jenen Unterſchied einer rein objectiven und einer ſubjectiven Sündenreinigung wiederfinden.

In der Stelle 9,22 f. leſen wir nämlich: καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις· Ἀνάγκη οὖν, τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας· — Der Begriff καθαρίζειν iſt hier in rein objectivem Sinne gebraucht. Wie die Reinigung der Stiftshütte und ihrer Geräthe*) durch das Opferblut, und wie die Reinigung**) des himmliſchen Heiligthums und des Thrones Gottes durch das vorzüglichere Opfer Chriſti zu verſtehen iſt, haben wir ſchon in §. 62 geſehen; wir entnehmen aus der dortigen Erörterung das Reſultat: Die Reinigung der ἐπουράνια von den ſie befleckenden Sünden beſteht darin, daß Chriſtus durch ſeine den Forderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes genugthuende Selbſtdarbringung (d. h. durch die Darbringung ſeines in den Tod gegebenen Lebens) die Sünden der Menſchen objective ausgetilgt hat; dieſelben ſind durch das Blut Chriſti bedeckt, und dadurch dem Anblick Gottes entzogen. Wir haben alſo hier unter dem καθαρίζειν die objective Tilgung der geſammten Sün-

---

*) Dies iſt unter πάντα zu verſtehen, wie der Zuſammenhang mit dem vorhergehenden und folgenden v. zeigt; und es iſt unrichtig, die der Reinigung bedürfenden Menſchen in πάντα miteinzuſchließen (gegen Bleek und Lünem.). Vgl. hierüber und über das καὶ - δέ in v. 21 Hofmann, II. S. 305, deſſen Bemerkungen wir im Hinblick auf den S. 549 f. (Note) dargelegten Gedankenzuſammenhang, trotz der Gegenbemerkungen Delitzſch's (S. 423), für wohlbegründet halten. —

**) Wir können durchaus keinen Grund finden, der uns nöthigt, in Bezug auf das himmliſche Heiligthum dem καθαρίζειν ein ἐγκαινίζειν zu ſubſtituiren (gegen Bleek, De Wette, Ebrard, Lünem.).

denſchuld zu verſtehen. — Man ſieht leicht, daß der Sache nach zwiſchen dieſer Reinigung der ἐπουράνια und dem hoheprieſterlichen ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ (2,17)*) kein Unterſchied iſt, was — wie oben gezeigt wurde — dem Sprachgebrauch der LXX ganz entſpricht.

Durch die Reinigung des himmliſchen Heiligthums iſt es nun Gott möglich geworden ſich den Menſchen gegenüber ἱλεως (8,12.) zu beweiſen. Der von den Sündenflecken gereinigte Thron Gottes iſt zum θρόνος τῆς χάριτος (4,16.) geworden; das Verhältniß Gottes zu denen, deren hoheprieſterlicher Vertreter Chriſtus iſt, iſt nun ein Verhältniß der εἰρήνη und der χάρις, und er ſelbſt heißt ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (vgl. 13,20.; ferner 4,16. 13,9.25.).

Die unmittelbare Folge jener Reinigung des himmliſchen Heiligthums durch die Selbſtdarbringung Chriſti iſt nämlich die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (9,22. 10,18.), wie ſich unzweifelhaft aus dem Verhältniß des Satzes χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις in 9,22. zum erſten Glied des Verſes ergibt; denn daß in dieſer Stelle von den Wirkungen der moſaiſchen Opferdarbringungen die Rede iſt, iſt hier gleichgiltig; das Verhältniß des καθαρισμός zu der ἄφεσις kann in Bezug auf die Wirkungen des Opfers Chriſti natürlich kein anderes ſein. — Dieſe ἄφεσις beſteht darin, daß Gott der Sünden und Uebertretungen nicht mehr gedenkt (vgl. 8, 12. 10,17. vgl. 18.), was er thun kann, weil dieſelben durch das ſie bedeckende Blut Chriſti ſeinem Anblick entzogen ſind. Gedenkt er ihrer nicht mehr, betrachtet er ſie in ſeinem Verhalten zu denen, deren hoheprieſterlicher Vertreter Chriſtus iſt, als ungeſchehen, ſo kann von einer Beſtrafung derſelben nicht mehr die Rede ſein; das Opfer, welches Chriſtus zur Sühnung der Sünden gebracht hat, bewahrt alſo vor dem Gerichte (vgl. 10,27. mit 26.); es hebt alle, von der göttlichen Gerechtigkeit geordneten Sündenſtrafen für diejenigen,

*) Vgl. über dieſe, dem Ausdruck nach auffallende Formel die ſchönen Bemerkungen Delitzſch's zu 2,17. —

für welche es dargebracht ist, auf immer und ewig auf. — Darum sagt der Vf.: Christus habe durch seinen einmaligen hohepriesterlichen Eingang in das himmlische Allerheiligste eine αἰωνία λύτρωσις, eine ewige Erlösung erfunden (9, 12.); und: sein Tod sei geschehen εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων d. i. zur Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen (9, 15.). Die vergangenen Sünden haben nun nicht mehr die Macht, die durch Christum Erlösten des Heils verlustig zu machen*). — Nun ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, inwiefern der Teufel als Gewalthaber des Todes durch den Tod Christi ohnmächtig gemacht wurde, von selbst. Er konnte nur so lange Gewalthaber des Todes sein, als die Sterbenden noch jener Macht, welche ihre Sünden über sie übten, verhaftet waren; sobald aber der καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν und damit die ἀπολύτρωσις durch das Opfer Christi vollzogen war, war ihm seine Macht genommen. —

Wir haben bisher nur die objective Seite des Begriffs καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν in's Auge gefaßt; durch diese objective Sündenreinigung ist es Christo selbst möglich geworden, als unser hoherpriesterlicher Vertreter in die Gemeinschaft Gottes einzugehen (vgl. 9, 24. vgl. 23 f.). Die Sündenvergebung ist zunächst ihm selbst, sofern er als Hoherpriester τὰ πρὸς τὸν θεόν uns vertritt, geschenkt. — Jener Begriff hat aber auch eine subjective Seite. Nicht nur das himmlische Heiligthum, sondern auch wir sind durch sein Opfer von der Sünde gereinigt; nicht nur objectiv, sondern auch subjectiv ist die Sündenschuld dadurch getilgt; auch unser Schuldbewußtsein ist durch das Opfer Christi ausgetilgt. — Der Zusammenhang zwischen der objectiven und der subjectiven Sündenreinigung kann erst später erörtert werden. Hier haben wir nur zu beweisen, daß die letztere wirklich in dem eben angegebenen Sinne aufzufassen ist. —

*) Vgl. was über die beiden zuletzt angeführten Stellen schon §. 62 bemerkt worden ist. —

Zwei Stellen sind dabei näher in Betracht zu ziehen: 9, 14. vgl. 13. und 10, 2 ff. Wir beginnen mit der letzteren. Sie spricht zwar von dem, was die altteſt. Verſöhnungsopfer nicht wirken konnten; aber dies iſt ja daſſelbe, was das Opfer Chriſti gewirkt hat; daher können wir aus ihr den Satz entnehmen: durch das Opfer Chriſti ſind die an Chriſtum Gläubigen ἅπαξ κεκαθαρισμένοι. Schon durch das part. perf. und noch mehr durch das hinzugefügte ἅπαξ gewinnen wir die Gewißheit, daß hier von etwas die Rede iſt, was ein und für allemal geſchieht. Was ſodann unter dieſer durch das Opfer Chriſti gewirkten einmaligen Reinigung zu verſtehen iſt, zeigen uns die Worte διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τ. λατρ. und ihr Gegenſatz ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν in v. 3. — Συνείδησις ἁμαρτιῶν überſetzen die neueren Ausleger übereinſtimmend durch „Sündenbewußtſein," und Tholuck bemerkt (in der 2ten Aufl.) ausdrücklich, συνείδησις bedeute hier „Bewußtſein" und nicht „Gewiſſen." Wenn wir nun auch dieſe Ueberſetzung beibehalten können, ſo iſt doch zu bemerken, daß nicht an das Sündenbewußtſein überhaupt, ſondern an dasjenige Sündenbewußtſein, welches den Menſchen für die begangenen Sünden verantwortlich macht, und ſie ihm als noch zu büßende Schuld vorrückt, zu denken iſt*). Vielleicht gäbe darum das deutſche: „Schuldbewußtſein" den Sinn des griechiſchen Ausdrucks genauer wieder. —

Die einmalige Reinigung beſteht hiernach darin, daß in dem Herzen des Gläubigen das Bewußtſein, welches ihm ſeine begangenen und die ihm noch anhaftenden Sünden als noch nicht erlaſſene, noch zu verbüßende Schuld anrechnet, ausgetilgt wird; iſt die Reinigung einmal vollzogen, ſo treten ihm ſeine Sünden

*) Vgl. Güder. „Erörterungen über die Lehre vom Gewiſſen nach der Schrift." Studien und Kritiken 1857 H. 2 S. 279 f. — Das Bewußtſein geſündigt zu haben, iſt ja in den Gläubigen durch das Opfer Chriſti nicht ſchlechthin vernichtet.

kraft des Blutes Christi nicht mehr als ihn befleckende, von der Gemeinschaft Gottes ausschließende, und dem strafenden Arm der göttlichen Gerechtigkeit überliefernde Schulden in's Bewußtsein. — Diese Wirkung hat das Opfer Christi. — Mit dieser Tilgung des Sünden- oder Schuldenbewußtseins hängt nach dem Vf. — wie wir früher (§. 59) gesehen haben — die principielle Ertödtung der Sünde unzertrennlich zusammen; die reinigende Wirkung des Opfers Christi hat die heiligende Wirkung zur nothwendigen Folge. Aber die letztere ist, wie die eigene Erklärung des Vf's zeigt, in den Begriff καθαρίζειν nicht mit einzuschließen. —

In der andern Stelle 9,14. (vgl. 13.) spricht sich der Vf. dahin aus: wenn das Blut der altteſt. Versöhnungsopfer und die Asche der (röthlichen) Kuh, indem sie die Verunreinigten besprengt, so heiligt, daß fleischliche, d. h. äußerliche καθαρότης bewirkt wird, wie viel mehr wird das Blut Christi euer Gewissen reinigen von todten Werken, dem lebendigen Gott zu dienen (καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι) *).

Das Gewissen ist — worauf wir später wieder zurückkommen werden — das sein Verhältniß zu Gott betreffende Wissen des Menschen um sich selbst; es schließt darum nicht nur das Bewußtsein von dem Verhältnisse, in welchem die gegenwärtige Beschaffenheit des inneren Lebens und seiner Manifestationen in Wort und Wandel zu dem Willen Gottes stehen, sondern namentlich auch das Bewußtsein von dem durch das vergangene gottgefällige oder gottwidrige Verhalten begründeten, gegenwärtigen Verhältnisse des Menschen zu Gott in sich. Hieraus ergibt sich, in wie fern das Gewissen, bevor es durch das Blut Christi gereinigt worden ist, als mit „todten Werken" befleckt betrachtet

*) Ueber diesen Schluß a minori ad majus vgl. Delitzsch, welcher die nicht ganz richtigen Erklärungen Bleek's, De Wette's und Lünem's auf der einen und Hofmann's (II. S. 295) auf der andern Seite ganz richtig beurtheilt. —

werden kann. — Wir haben unter dieſen νεκρὰ ἔργα keinenfalls äußerliche Geſetzeswerke, durch welche die Leſer ſich Rechtfertigung vor Gott zu erwerben meinten, zu verſtehen, wie die meiſten neueren Ausleger nach dem Vorgange Bleek's annehmen *); vielmehr bezeichnet der Ausdruck ſündige Werke im weiteſten Sinne des Wortes. Selbſt Bleek muß zugeben, daß dieſe vor ihm faſt ganz allgemeine Erklärung des Ausdrucks in v. 12 u. 15 eine Stütze finde. Wer kann auch, wenn von der reinigenden Kraft des Blutes Chriſti die Rede iſt, an etwas Anderes denken, als an die Reinigung von Sünden, beſonders da im ganzen Zuſammenhang überall nur die Tilgung der Sünden, nicht das Ablaſſen von äußerlichen Geſetzeswerken zur Sprache kommt? Wie könnte ferner die levitiſche Unreinigkeit, welche das äußerliche Nahen zu Gott hindert (v. 13) mit den an ſich nicht verunreinigenden Geſetzeswerken verglichen werden (denn dieſe können als verunreinigend nur betrachtet werden, ſofern ſie den Character ſündlicher Werke an ſich tragen)? Schon das Verhältniß des 14ten Verſes zu dem 13ten nöthigt dazu unter den νεκρὰ ἔργα ſündliche Werke zu verſtehen, welche innerlich verunreinigen und darum das innerliche, geiſtliche Nahen zu Gott unmöglich machen. — „Todte Werke" aber ſind die ſündlichen Werke genannt, weil ſie ihrer ganzen inneren

*) So Bleek zu 6, 1. und 9, 14.; De Wette und Lünem. zu beiden Stellen, Ebrard zu 6, 1. (während er zu 9, 14. bemerkt, der Begriff umfaſſe hier beides, die äußerlichen Geſetzeswerke und die ſündlichen Werke) und van den Ham, S. 173; auch Güder, S. 281 f. — Der einzige Grund, der dafür geltend gemacht wird, iſt aus dem Zweck des Briefes entnommen; aber ſchon Köſtlin, S. 400 f. Anm. hat darauf aufmerkſam gemacht, wie nichtig er iſt. Die richtige Erklärung des Ausdrucks und ihre Begründung ſiehe bei Köſtlin Abh. 1854. S. 469—472 Anm.; vgl. auch Tholuck zu 6, 1. und Hofmann, II. S. 296. — Delitzſch zu 6, 1. und 9, 14. denkt an ſündige Werke und Geſetzeswerke, meint aber ebenfalls, daß der Vf. hauptſächlich die letzteren im Sinne habe (wenigſtens in 6, 1., während doch auch in dieſer Stelle die Verbindung mit dem Begriffe μετάνοια, wenn man an die Bedeutung denkt, in welcher dieſe im N. T'e ſo oft neben und vor der πίστις erwähnt wird, für unſere Auffaſſung zeugt). —

Beſchaffenheit nach nichtig ſind; weil ſie einem von dem lebendigen Gott, dem Urquell alles Lebens und aller Lebenskraft geſchiedenen, und darum alles wahren Lebens ermangelnden Herzen entſtammen; wegen dieſer ihrer inneren Nichtigkeit können ſie auch denen, die ſie thun, keine Frucht bringen; ſie müſſen dem lebendigen Gott mißfallen, und von der Gemeinſchaft mit Gott ausſchließen. — Das Gewiſſen nun iſt mit dieſen todten Werken befleckt, wenn es dem Menſchen bezeugt, daß, was er gethan hat und noch thut, ſolche in ſich nichtige Werke, Ausgeburten eines jeder göttlichen Lebenskraft ermangelnden, dem lebendigen Gotte fernen und fremden Herzens ſind, und daß er darum von der Gemeinſchaft des lebendigen Gottes ausgeſchloſſen bleiben muß. — Gereinigt iſt das Gewiſſen von todten Werken, wenn es wegen dieſer nichtigen, und Gott mißfälligen Sündenwerke keine Anklagen mehr wider den Menſchen erhebt, ihm die todten Werke nicht mehr vorrückt, und ihm ſtatt des Ausgeſchloſſenſeins, das Aufgenommenſein in die Gemeinſchaft des lebendigen Gottes bezeugt. Und dieſe Reinigung des Gewiſſens wirkt das Blut Chriſti *). — Der Begriff καθαρίζειν iſt hiernach in dieſer Stelle ganz derſelbe, wie in der vorhin erörterten; die Reinigung des Gewiſſens beſteht weſentlich in der Tilgung des Schuldbewußtſeins. —

Zwar hat man gerade dieſe Stelle zum Beweis dafür angeführt, daß in den Begriff καθαρίζειν auch die von der Sünde befreiende, ſittlich erneuernde, heiligende Wirkſamkeit des Blutes Chriſti einzuſchließen ſei **). Wie

*) „Viele Menſchen gehen unter einem geheimen Druck der Sünde und Unreinheit dahin, tief fühlend daß die Ruhe und Reinheit in ihrem Inneren fehlt, wornach ſie ſchmachten, und wovon ſie ahnen, daß wo dieſe ſich findet die Sünde ihre Macht und das Verderben ſeine Pein verliere; möchten ſie es hören und glauben: Im Blute Jeſu Chriſti iſt Reinigung zu finden.“ Menken, 1831. S. 123. —

**) Vgl. Tholuck, das A. T. im N. T. S. 111; Delitzſch z. d. St.; Köſtlin, S. 431; van den Ham, S. 173. — Auch Bleek und De Wette überſetzen „reinigen (und frei machen) von todten Werken“, denken aber dabei an die Befreiung von der Knechtſchaft des Geſetzes; was auf ihrer falſchen Auffaſſung der ἔργα νεκρά beruht. —

man dafür die Zusammenstellung des Blutes Christi mit dem Reinigungsmittel im A. T'e geltend machen kann, vermögen wir nicht einzusehen; denn der Reinigung von der Befleckung durch die stattgefundene Berührung eines Todten entspricht die Reinigung von der Befleckung durch die begangenen ἔργα νεκρά. Dagegen kann man mit einigem Schein auf die Worte εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι sich berufen. Doch ergibt sich aus denselben zunächst nur das, daß der Vf. es als eine unmittelbare und nothwendige Folge und als Zweck der Reinigung des Gewissens von den todten Werken betrachtet, daß wir dem lebendigen Gott im Geist und in der Wahrheit dienen und als wahre, geistliche Anbeter ihm innerlich nahen. Aber es ist noch sehr die Frage, ob diese unmittelbare Folge in den Begriff καθαρίζειν selbst mit einzuschließen ist. Und wenn wir uns an den Sprachgebrauch der LXX erinnern*), und bedenken, daß der Begriff καθαρίζειν, wo er in rein objectiver Bedeutung vorkommt, nur die objective Tilgung der gesammten Sündenschuld bezeichnet, und daß an der andern Stelle, in welcher von der subjectiven Sündenreinigung die Rede ist, hierunter nur die Tilgung des Schuldbewußtseins zu verstehen ist, so werden wir diese Frage verneinen müssen. Auch zu dem richtig bestimmten Begriff der συνείδησις würde es nicht wohl passen, wenn man unter dem καθαρίζειν außer der das Schuldbewußtsein tilgenden Wirkung des Blutes Christi auch die heiligende Wirkung verstehen wollte**). —

Noch ist eine Bemerkung über das fut. καθαριεῖ nöthig; man könnte aus demselben schließen, daß hier die, das Schuldbewußtsein tilgende Wirkung des Blutes Christi nicht als eine einmalige, wie in 10,2., sondern als eine fortgehende betrachtet wird. Es würde dann vorausgesetzt, daß nach der

---

*) Auch der classische Sprachgebrauch (καθαίρειν) stimmt mit dem der LXX überein; vgl. Bleek zu 10,2. Anm. —

**) Richtiger hat sich Tholuck im Comm. z. d. St. über den Begriff καθαρίζειν ausgesprochen; vgl. auch Hofmann, II. S. 296.

einmal erfolgten ſubjectiven Sündenreinigung neue Befleckungen des Gewiſſens mit todten Werken vorkommen können; und dem Blute Chriſti würde die Kraft zugeſchrieben jedesmal, ſo oft dies vorgekommen iſt, das Gewiſſen wieder zu reinigen. Allein jene Folgerung iſt nicht wirklich begründet; denn das fut. könnte ſich auch darauf beziehen, daß die den Einzelnen ein und für allemal reinigende Wirkung des Blutes Chriſti unter denen, die noch kein gereinigtes Gewiſſen haben, ſich fortſetzt; oder — was noch näher liegt — es iſt nicht temporell, ſondern logiſch aufzufaſſen, d. h. ſo zu erklären, daß die reinigende Wirkung des Blutes Chriſti nur deßhalb in die Zukunft verſetzt wird, weil ſie aus der reinigenden Wirkung der altteſt. Sühn- und Reinigungsmittel gefolgert wird. Darauf, daß der Vf. auch hier die Reinigung als eine an jedem Einzelnen einmal geſchehende betrachtet, deutet auch das εἰς τὸ λατρεύειν θ. ζ. hin. —

Das Reſultat unſerer Unterſuchung iſt: der καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν, welchen das Opfer Chriſti bewirkt, beſteht, objectiv betrachtet, in der Tilgung der geſammten Sündenſchuld, und ſubjectiv betrachtet, in der Befreiung von dem geſammten Schuldbewußtſein. Bei dem ganz allgemeinen Ausdruck in 1,3. haben wir wohl das objective und das ſubjective Moment des Begriffs zuſammenzufaſſen. Der 10,4. vorkommende Ausdruck ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας hat denſelben allgemeinen Sinn, wogegen bei dem περιελεῖν ἁμαρτίας in 10,11. — wie das περι zeigt — an die ſubjective Sündenreinigung zu denken iſt (ringsum die Sünde wegnehmen, d. h. die den Menſchen rings umgebenden Sündenflecken, ſofern dieſelben ihn der Gemeinſchaft mit Gott verluſtig machen, hinwegnehmen). Beide Ausdrücke, der Sache nach von καθαρίζειν nicht verſchieden, beſagen noch nachdrücklicher, daß die Sünden durch das Opfer ſo hinweggethan ſind, daß die Gereinigten ganz davon los ſind, und von keinerlei Folgen derſelben getroffen werden können; ſie ſind in ein ſolches Verhältniß zu Gott verſetzt, als hätten ſie nie geſündigt, und als hätten ſie auch jetzt

keine Sünde. — Eben ſo nachdrücklich, aber der Sache nach von dem Begriff καθαρισμός gleichfalls nicht verſchieden iſt der Ausdruck ἀθέτησις ἁμαρτίας (9,26.). Durch das Opfer Chriſti iſt die Sünde überhaupt ſchlechthin abgethan; ſie iſt ſo getilgt, daß ſie als nicht mehr vorhanden betrachtet wird, und keinerlei Folgen mehr hat. Zwar iſt der Ausdruck ſo allgemein, daß er auch die Vernichtung der Herrſchaft der Sünde über die Menſchen in ſich ſchließen*), und alſo über den Begriff καθαρισμός hinausgehen könnte; allein der Zuſammenhang der ganzen Stelle macht es nicht wahrſcheinlich, daß der Vf. an noch Weiteres gedacht hat, als an die völlige Tilgung aller Sündenſchuld (vgl. v.23 f. u. 28). —

§. 66.

Der Begriff ἁγιάζειν.

Der zweite Hauptbegriff, durch welchen der Vf. die Wirkungen des Opfers Chriſti bezeichnet, der Begriff ἁγιάζειν kommt 2,11. 9,13. 10,10. 14. 29. 13,12. (vgl. 6,10. 13,24.) vor. Am wichtigſten ſind für uns die drei folgenden Ausſprüche: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ (10,10.); τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος ἐν ᾧ ἡγιάσθη (10,29.); I., ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τ. π. ἔπαθεν (13,12.). Wir erkennen aus dieſen Sätzen zunächſt, daß das Blut Chriſti oder ſeine Selbſtdarbringung das Mittel iſt, durch welches er „heiligt;" ſodann, daß in dieſen Stellen durch ἁγιάζειν eine Wirkung dieſer Selbſtdarbringung bezeichnet wird, welche ſie ein und für allemal gehabt hat, und welcher jeder ein und für allemal theilhaftig wird, ſobald er ein Glied des Volkes Gottes wird; man beachte nämlich einmal, daß nach 13,12. die Geſammt-

*) So faſſen ihn Bleek und Delitzſch nach dem Vorgange Schlichting's auf. —

heit derer, welche „das Volk“ bilden, durch das Blut Chriſti geheiligt iſt, ſodann den Aor. in 10, 29. und das part. perf. in 10, 10. und endlich das ἐφάπαξ an der letzteren Stelle, welches nicht zu προσφορᾶς, ſondern zu ἡγιασμένοι ἐσμέν gehört *). —

Wenn wir nun den Begriff ἁγιάζειν näher zu beſtimmen ſuchen **), ſo haben wir im voraus zu beachten, daß nach 9, 13. eine ganz ſcharfe, ſachliche Abgrenzung von dem Begriff καθαρίζειν nicht zu erwarten iſt, daß vielmehr beide Begriffe nahe mit einander verwandt ſind und eng zuſammenhängen. Denn es läßt ſich nicht leugnen, daß der Vf. hier, ohne daß der Sinn ein anderer geworden wäre, ſtatt ἁγιάζει auch καθαρίζει hätte ſchreiben können, wie denn auch in dem correſpondirenden v. 14 καθαριεῖ dem ἁγιάζει unſeres Verſes entſpricht; und auch ſchon nach v. 13 iſt ja die äußerliche, fleiſchliche καθαρότης eine Folge des ἁγιάζειν ***), und beides — dieſe καθαρότης und das ἁγιάζειν — hat ſeinen Gegenſatz in κεκοινωμένους †). Aber trotz dieſer nahen Verwandtſchaft beider Begriffe hat man kein Recht ſie ſo in einander zu miſchen, daß jeder ſein eigenthümliches Gepräge verliert ††). —

---

*) Vgl. Bleek, Lünem. und Delitzſch z. d. St. —

**) Vgl. Bleek zu 2, 11.; Tholuck d. A. T. im N. T., S. 109 f.; Ebrard zu 2, 11. und 10, 10.; Hofmann, II. S. 273; Delitzſch zu 2, 11. —

***) Auch im Sprachgebrauch der LXX zeigt ſich dieſe Verwandtſchaft beider Begriffe; vgl. z. B. Lev. 16, 19.: ἁγιάσει αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τ. υἱ. I. —

†) Während κοινός eigentlich nur der Gegenſatz zu ἅγιος iſt (vgl. 10, 29. und Act. 21, 28.), wie im Hebr. חֹל dem קֹדֶשׁ gegenüberſteht (Lev. 10, 10.). —

††) Dies thun z. B. De Wette und Lünem., wenn ſie zu 10, 10. bemerken, ἁγιάζειν ſei = von Sünden reinigen (befreien). — Ebenſo Delitzſch zu 10, 14. und Weiß in den Studien, 1859, H. 1. S. 144. —

Bekanntlich gebraucht die LXX das Wort ἁγιάζειν für das hebräische הִקְדִּישׁ oder קִדֵּשׁ. Die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes ist „aussondern aus dem Gewöhnlichen *) und Profanen und Gott weihen und zu eigen geben“ **); in diesem Sinne wird es z. B. in Bezug auf Altäre, den Tempel, Opfergaben, Festtage, die Erstgeborenen, die Priester u. s. w. gebraucht. In demselben Sinne wird öfters von dem Volke Israel gesagt, daß Gott sich dasselbe geheiligt habe, indem er es ausgesondert hat aus allen Völkern, damit es ihm angehöre (vgl. beſ. Lev. 20,26. vgl. v. 24); als סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים heißt es גּוֹי קָדוֹשׁ (Ex. 19, 5 f.). Daraus ergibt sich für das Volk Israel auf der einen Seite die Verpflichtung, nicht nach der Weise der Heiden zu leben, sondern die Gebote Jehova's zu halten (wozu auch die Vermeidung jeder levitischen Verunreinigung zu rechnen ist) und auf der andern Seite der große Vorzug, daß Jehova in seiner Mitte ist, unter ihm sich offenbart und ihm seine besondere Fürsorge zuwendet (vgl. z. B. Num. 16, 3. Ps. 89, 6. 8. Dan. 7, 22.). — — Sofern das Profane auch das Unreine und Sündige ist, kann dann קִדֵּשׁ geradezu „durch Entsündigung Gott weihen“ bedeuten (vgl. z. B. Lev. 16, 19. Jos. 7, 13. Tob. 1, 5.) ***); und wer in diesem Sinne geheiligt ist, kann ohne vernichtet zu werden, die Nähe Jehova's ertragen (vgl. Ex. 19, 10 ff.). — Aus diesem alttest. Sprachgebrauche ist der neutest. Gebrauch des Wortes ἁγιάζειν zu erklären. Es hat in den obigen Stellen des Hebr-

*) „Aussondern“ ist wohl auch die Grundbedeutung der Wurzel; vgl. Hofmann, I. S. 78 ff. —

**) Nach unserem Dafürhalten behält Hofmann in der Bestimmung des Begriffes קָדוֹשׁ gegen Thomasius a. a. O. I. S. 120—123 und Delitzsch a. a. O. Recht. —

***) Die LXX kann darum auch in der Stelle Ex. 29, 36. כִּפֶּר durch ἁγιάζειν, das sonst dem hebr. קִדֵּשׁ entspricht, wiedergeben. —

briefes die Bedeutung: „aus der Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen.“

Der Begriff enthält also ein negatives und ein positives Moment in sich. Christus hat durch sein eigen Blut das Volk geheiligt, indem er dasselbe durch sein Opfer aus der Welt ausgesondert, d. h. dem ganzen Zusammenhang des gewöhnlichen, profanen Weltlebens entnommen hat. Dies Weltleben ist aber ein Gott fernes und fremdes, der Gemeinschaft mit Gott ermangelndes und dem Willen Gottes widerstreitendes Leben; es ist ein Leben, das unter der sowohl verdammenden als knechtenden Macht der Sünde und unter der Herrschaft des Todes und des Gewalthabers des Todes, des Teufels, steht. Das κοινόν ist hier auch das Unreine, mit Schuld Befleckte, durchaus Sündige und dem Tode und Gerichte Verfallene. — Diesem Weltleben hat Christus durch sein Opfer das Volk Gottes entnommen; sein Opfer hat die Wirkung, daß es nun ein Volk Gottes geben kann und gibt, welches nicht mehr zu der der Sünde und dem Tode verfallenen Welt gehört. — Hiernach faßt der Begriff ἁγιάζειν schon nach seiner negativen Bedeutung sowohl die Tilgung der Schuld und des Schuldbewußtseins, als auch die objective Ueberwindung der Macht der Sünde und die subjective, principielle Befreiung von der Sündenknechtschaft, und endlich auch die Befreiung von der Herrschaft des Todes in sich zusammen. Wer geheiligt ist, steht in keinerlei Abhängigkeit mehr von irgend etwas, was außer- und widergöttlich ist, was dem Reiche der sündigen Welt angehört. — Dagegen — dies ist das positive Moment des Begriffs — ist er zu einem Gott Angehörigen geweiht. Christus hat durch sein eigen Blut das Volk geheiligt, indem er dasselbe durch sein Opfer zu einem Volke, das Gottes Eigenthum ist und von Gott als ihm angehörig betrachtet und behandelt wird, gemacht hat. Sein Opfer hat bewirkt, daß dies Volk der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig ist, von Gott geliebt wird, ihm nahen darf, und nur noch unter dem heiligen und Heil spendenden Willen Gottes steht. Wer ge-

heiligt ist, ist in ein neues Leben versetzt, in welchem er nur noch Gott angehört, und in welchem darum auch die heiligende und selig und herrlich machende Kraft Gottes an ihm sich offenbart. —

Hiernach können wir das Verhältniß der Begriffe καθαρίζειν und ἁγιάζειν folgendermaaßen bestimmen: Während unter καθαρίζειν die Tilgung der Schuld und des Schuldbewußtseins zu verstehen ist, heißt ἁγιάζειν aus der Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen. Letzterer Begriff ist viel umfassender, als ersterer; denn einmal ist er nicht, wie dieser, blos negativ, und sodann schließt er nach seiner negativen Bedeutung nicht nur das, was durch den Begriff καθαρίζειν besonders bezeichnet ist, sondern auch noch die principielle Befreiung von der Sündenknechtschaft in sich. — Eben weil er den Begriff καθαρίζειν in sich schließt, kann auch die καθαρότης als Folge des ἁγιάζειν betrachtet werden (9, 13.). —

Blicken wir nun nach dieser Bestimmung des Begriffs ἁγιάζειν noch einmal auf die oben angeführten Stellen unseres Briefes zurück, so erscheint uns das Opfer Christi als die große Heilsthat, durch welche der neutest. Hoheprieſter auf einmal und für immer alle die, welche Glieder des Volkes Gottes gewesen sind, sind oder werden, aus dem Zusammenhang des natürlichen, der Sünde und dem Tode verfallenen, gottentfremdeten Weltlebens herausgerissen und in die Gemeinschaft Gottes versetzt hat. Und diese Kraft hatte seine Selbstdarbringung, weil es der Heilswille Gottes war, daß auf diese Weise von ihm die „Heiligung" des Volkes, welches Gott als das Seine anerkennen wollte, vollzogen werde (10, 10.) *). — Wir erkennen nun auch, warum in 10, 29. das Blut Christi, in welchem der Gläubige geheiligt ist, gerade „Bundesblut "genannt ist. Denn es hat ja seine heiligende Kraft nur, weil durch das Opfer Christi eine Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, ein neuer besserer

*) Vgl. §. 62.

Bund, als der alte war (vgl. 8, 7 ff. 9, 15.), begründet wurde; und dadurch, daß ein Menſch in den mit dem Blute Chriſti beſiegelten, neuen Bund Gottes mit der Menſchheit aufgenommen wird, wird er eben geheiligt. —

Jeder, der durch den Glauben an Chriſtum ein Glied des Volkes Gottes geworden iſt, iſt nach dem Bisherigen ἡγιασμένος (10, 10. vgl. 29.). Darum heißen auch die Chriſten geradezu οἱ ἅγιοι (6, 10. 13, 24. vgl. 3, 1.)*). Ihre Ausſonderung aus der Welt und ihre Weihung zu Gott Angehörigen iſt eine der Vergangenheit angehörige Thatſache. — Neben dieſer Vorſtellung findet ſich nun aber in unſerem Briefe auch die andere, nach welcher das ἁγιάζεσθαι ein noch fortdauerndes iſt. Denn die Chriſten heißen auch οἱ ἁγιαζόμενοι (2, 11. 10, 14.) und Chriſtus ſelbſt ὁ ἁγιάζων (2, 11.). Auf letzteres part. praes. für ſich allein könnten wir uns freilich nicht berufen, da der Vf., auch wenn er nur an die ein und für allemal heiligende Wirkung des Opfers Chriſti dachte, Chriſtum ὁ ἁγιάζων im part. praes. nennen konnte, ſofern er ihn nur nach ſeiner ihm eigenthümlichen Amtsthätigkeit bezeichnen wollte, ohne Rückſicht darauf, ob die Uebung derſelben ſchon der Vergangenheit angehöre oder noch fortdaure. Da aber das andere part. praes. οἱ ἁγιαζόμενοι, welches nur vom fortgehenden Geheiligtwerden verſtanden werden kann, unmittelbar damit verbunden iſt, und da dies ἁγιάζεσθαι das Reſultat des ἁγιάζειν iſt, ſo müſſen wir auch bei ὁ ἁγιάζων an eine fortgehende heiligende Thätigkeit denken, die Chriſtus an ſeinen Gläubigen übt. — So hat alſo Chriſtus durch ſein Opfer ein und für allemal die Gläubigen geheiligt, und doch ſetzt ſich auch ſeine heiligende Wirkſamkeit an ihnen noch fort; ſie ſind ἡγιασμένοι und doch zugleich auch ἁγιαζόμενοι**). Beide Anſchauungen ſind

*) Daß dieſe Bezeichnung in dem, den Chriſten eigenthümlichen Beſitze des heiligen Geiſtes begründet ſei, iſt — wenigſtens hinſichtlich unſeres Briefes — eine unrichtige Behauptung (gegen Weiß, S. 129).

**) Etwas anders Delitzſch zu 2, 11.: „Der Vf. durfte nicht οἱ ἡγιασμένοι ſchreiben; denn er meint nicht beſtimmte Menſchen,

wohl vereinbar und ergänzen ſich gegenſeitig. Principiell ſind die Gläubigen ἡγιασμένοι; denn principiell ſind ſie ſchon aus dem Zuſammenhang des der Sünde und dem Tode verfallenen Weltlebens herausgeriſſen und in die Gemeinſchaft Gottes verſetzt; principiell gehören ſie allein Gott an. Aber was ſie principiell ſchon ſind, das müſſen ſie actuell mehr und mehr werden; in ihrem wirklichen Zuſtande muß es ſich immer mehr offenbaren, daß ſie nicht der Welt, ſondern Gott angehören; ſie müſſen auch actuell immer mehr von der Welt losgelöst und in die Gemeinſchaft Gottes aufgenommen werden; und dies geſchieht, indem ſie fortwährend von neuer Schuld und neuem Schuldbewußtſein gereinigt, und von der noch an ihnen haftenden Sünde immer mehr befreit werden, indem ihre Erfahrung der Liebe Gottes immer größer, ihre Verbindung mit Gott immer inniger, und ihr Theilnehmen an der ἁγιότης Gottes (12, 10.) immer vollkommener wird; vollendet iſt dies „Geheiligtwerden" erſt, wenn ſie ganz von der Sünde und allen Folgen der Sünde befreit ſind, wenn ihre Gottesgemeinſchaft vollendet iſt und ſie der δόξα, der vollen σωτηρία und der ἁγιότης Gottes wirklich theilhaftig ſind. Jetzt ſind ſie in dieſer Beziehung noch ἁγιαζόμενοι. — Chriſtus aber iſt es, der das, was er objectiv durch ſein Opfer auf einmal und für Alle gethan und auch ſubjectiv an den Gläubigen mit dem Moment des Gläubigwerdens wenigſtens principiell verwirklicht hat, an denſelben auch actuell mehr und mehr verwirklicht; und darum heißt er ὁ ἁγιάζων. — — Hieraus wird es uns denn auch verſtändlich, wie denen, die doch ſchon οἱ ἅγιοι heißen, das Theilnehmen an der ἁγιότης Gottes noch als Ziel

---

ſondern die Menſchen überhaupt, an denen fort und fort die heiligende Wirkſamkeit des Heilandes ſich bethätigt." — Aber das part. praes. οἱ ἁγιαζόμενοι kann nicht wohl anders erklärt werden, als das part. praes. οἱ πειραζόμενοι in 2, 18.; wie hiermit ſolche bezeichnet ſind, welche „fort und fort verſucht werden," ſo bezeichnet jenes ſolche, welche fort und fort geheiligt werden. —

(12,10.) und das Streben nach dem ἁγιασμός als Aufgabe (12,14.) vorgehalten werden kann. —

Schließlich müssen wir noch bemerken, daß an den verschiedenen Stellen, wo der Begriff ἁγιάζειν vorkommt, bald das eine, bald das andere Moment des umfassenden Begriffs in den Vordergrund tritt. In 9,13. ist ἁγιάζειν von καθαρίζειν dem Sinne nach wenig verschieden; in 10,10.29. u. 13,12. hat man nach dem Zusammenhange besonders an die Tilgung der Schuld und die Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes zu denken*); in 2,11., dagegen tritt nach dem Zusammenhang in dem Begriffe ἁγιάζειν außer der von der Schuld und Sünde befreienden Wirksamkeit (vgl. v. 17 f.) auch die von der Knechtschaft des Gewalthabers des Todes befreiende (v. 14 f.), und die σωτηρία ertheilende (v. 10) Wirksamkeit hervor. — Ueberall aber bleibt die eigentliche Bedeutung des Wortes: „aus der Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen." —

§. 67.

Der Begriff der τελείωσις**).

Eben so umfassend, als der Begriff ἁγιάζειν, aber noch wichtiger und für unsern Lehrbegriff characteristischer ist der dritte Hauptbegriff, durch welchen die Wirkungen des Opfers Christi in unserem Briefe bezeichnet sind, der Begriff τελειοῦν. Es ist dies — wie aus §. 4 hervorgeht — der Grundbegriff, in welchem der Vf. seiner eigenthümlichen Gesammtanschauung gemäß alle Wirkungen des Opfers Christi zusammenfaßt, und in welchem seine Lehre gipfelt. Wir entnehmen vorläufig

---

*) Wie das hebr. קִדֵּשׁ und das ἁγιάζειν in der LXX (Ex. 29,36. und Lev. 16,19.) auch „durch Entsündigung Gott weihen" bedeutet; s. oben. —

**) Vgl. §. 42; Tholuck, das A. T. im N. T'e S. 108 f. Köstlin, S. 421 ff.; van den Ham, S. 171 ff. —

aus unserer früheren Erörterung über das Wort τελείωσις in seiner Anwendung auf die Person Christi den Satz: τελειοῦν heißt ganz allgemein „in den Zustand der Vollendung versetzen" oder „Jemanden dahin bringen, daß er das, ihm von Gott bestimmte Ziel erreicht hat." — Aber wenn auch diese Grundbedeutung des Wortes stets dieselbe bleibt, so ist doch der Begriff der τελείωσις ein modificirter, sobald er nicht mehr auf den sündlosen Christus, sondern auf sündige Menschen angewendet wird. In dieser Anwendung nämlich muß er zunächst und vor Allem die Befreiung von der Schuld, Strafe und Knechtschaft der Sünde, in Folge deren der Mensch das ihm von Gott bestimmte Ziel nicht erreichen könnte, in sich schließen. Dies wird durch eine nähere Betrachtung der Stellen, an welchen wir diesem Begriffe begegnen, bestätigt. —

Es sind dies die Stellen: 7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 10, 14. 11, 40. 12, 23. Die vier zuerst angeführten Stellen besagen, daß das levitische Priesterthum (7, 11.), die altt. Opfer (9, 9.) und das altt. Gesetz durch das von ihm eingesetzte Priesterthum (7, 19.) und die von ihm vorgeschriebenen Opfer (10, 1.) den Gottesverehrer der τελείωσις nicht theilhaftig machen konnten. Aus diesen negativen Aussagen haben wir die positiven zu ergänzen und zu erklären. —

Die Hauptstelle ist 10, 14., wo im Gegensatz zu der Unwirksamkeit der Opferdarbringungen der altt. Priester von dem neutest. Hohepriester gesagt ist: μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους. Dem Opfer Christi wird hier die Wirkung zugeschrieben, daß es alle die, welche geheiligt werden, für immer vollendet hat. Diese Wirkung kann als eine ein und für allemal geübte nur bezeichnet sein, sofern sie rein objectiv betrachtet wird. Daß das Wort τελειοῦν das Hinwegnehmen der Sündenschuld und die Ertheilung der Sündenvergebung in sich schließt, ja daß dieses Moment des Begriffs hier in den Vordergrund tritt, zeigt der Zusammenhang mit den vorhergehenden (vgl. bes. v. 11) und folgenden (vgl. bes. v. 18) Versen. — Doch haben wir keinen Grund, die Bedeutung des Wortes

hierauf zu beſchränken; vielmehr iſt es dem Zuſammenhang durchaus angemeſſen, das Wort in ſeinem allgemeinſten, viel umfaſſenden Sinne zu nehmen; denn unſer Vers iſt dann eine viel nachdrücklichere Begründung der vorhergehenden Ausſage. Der darin ausgeſprochene Gedanke iſt hiernach: Durch das Opfer Chriſti iſt Alles vollbracht, was vollbracht werden mußte, um die, welche geheiligt werden, zur Vollendung, zu dem ihnen von Gott beſtimmten Ziele zu bringen, d. h. nicht nur um ihre Sündenſchuld zu tilgen und ſie der Vergebung theilhaftig zu machen, ſondern auch um ſie von aller Sünde und Schwachheit zu befreien, ſie ſittlich vollkommen zu machen, und ſie in die vollendete Gottesgemeinſchaft und die ihnen beſtimmte Herrlichkeit und Seligkeit einzuführen. Was in dem fortgehenden ἁγιάζεσθαι ſubjectiv an ihnen ſich verwirklicht, das iſt Alles — objectiv betrachtet — ſchon ein und für allemal für ſie geſchehen, indem Chriſtus ſich ſelbſt Gott dargebracht hat. Objectiv betrachtet waren Alle, die je den Namen ἁγιαζόμενοι tragen, mit Gott verſöhnt, von Sünden befreit, vollkommen, ſelig und herrlich gemacht, ſobald Chriſtus ſein Opfer dargebracht hatte. Denn die objective (ideale) Vollendung und Verherrlichung iſt der ewige Grund aller in der Zeit ſich verwirklichenden Vollendung und Verherrlichung. —

Es ergibt ſich aus dem eben Geſagten von ſelbſt, in wiefern der Vf. 2, 10. ſagen konnte, daß Gott*), indem er Chriſtum durch Leiden zur Vollendung führte, zugleich (man beachte das part. aor.) viele Söhne zur Herrlichkeit führte (πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα); indem Chriſtus durch Leiden zur τελείωσις gelangte, ſind, objectiv betrachtet, auch die Vielen, denen er ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας iſt, zur τελείωσις gelangt und damit auch in die Herrlichkeit eingeführt**).

---

*) Alle neueren Ausleger, mit Ausnahme Ebrard's, erkennen dieſe Conſtruction des part. ἀγαγόντα als die richtige an; vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. u. Delitzſch z. d. St. —

**) Bei dieſer Erklärung macht das part. aor. gar keine Schwierigkeit; vgl. Winer, 6te Aufl. S. 306 (er ſelbſt erklärt daſſelbe aber

In der Stelle 11, 40. hat τελειοῦν keine andere Bedeutung als in 10, 14.; nur tritt hier das Moment der Befreiung von Sünde und Schuld zurück, und dagegen das Moment der Ertheilung der, den Gläubigen bestimmten Herrlichkeit und Seligkeit in den Vordergrund, wie sich aus der Vergleichung des vorhergehenden Verses ergibt; denn offenbar ist die Meinung des Vf's die, daß die altteſt. Gläubigen dadurch, daß sie vollendet worden sind, der Erfüllung der Verheißung theilhaftig geworden, d. h. in die himmlische Gottesstadt (vgl. 11, 9 f. 13—16.), in das Reich der Verklärung, Herrlichkeit und Seligkeit eingegangen sind*).

Was nun aber den Sinn der Aussage betrifft, so setzen wir als anerkannt voraus, daß κρεῖττόν τι nicht durch „etwas Besseres, als uns sonst würde zu Theil geworden sein", sondern durch: „etwas Besseres als jenen zu Theil geworden ist", erklärt werden muß**). Der Vf. will sagen: Die Gläubigen des alten Bundes sind während ihres Lebens (und auch noch, nachdem sie gestorben waren) der Erfüllung der Verheißung nicht theilhaftig geworden, weil Gott für uns

S. 307 in anderer Weise); schon Tholuck (der aber wenigstens in der 2ten Aufl. am Schluß seiner Erörterung wieder ein „da er führen wollte" unterschiebt), und De Wette haben das part. aor. richtig erklärt. Vgl. jetzt auch Delitzsch z. d. St. — „Er hat uns schon mit sich hineingeführt, da er für uns vor dem Angesichte Gottes erschienen, und die Herrlichkeit empfangen hat. Wir sind mit ihm in's himmlische Wesen versetzt. — — Auf seinen Schultern, ja in seinem Herzen hat er uns hineingetragen, auf daß wir seien, wo er ist. So sind wir mit ihm vollendet worden, da ihn der Vater vollendet hat." Steinhofer, S. 46. —

*) Diese Stelle zeigt, wie unrichtig es ist, wenn Reuß, II. S. 551, nachdem er den allgemeinen Begriff der τελείωσις richtig bestimmt hat, bemerkt: von den Menschen ausgesagt bedeute das Wort la perfection morale, d. h. die Tilgung der Sünden und die fortwährende Heiligung. — Richtiger sind die Bemerkungen Schumann's, II. S. 794 f., obwohl die allgemeine Grundbedeutung des Wortes τελειοῦν von ihm nicht gehörig berücksichtigt ist. —

**) Vgl. Bleek, De Wette, Lünem. u. Delitzsch z. d. St.

etwas Beſſeres, als für ſie, im Voraus beſtimmt hatte, das nämlich, daß wir nicht, wie ſie, unſer ganzes Leben lang (und noch länger) auf die Erfüllung der Verheißung warten, ſondern derſelben ſchon während unſeres Lebens theilhaftig werden ſollten, da Chriſtus ſchon erſchienen iſt und ſein hoheprieſterliches Werk vollendet hat. Daß wir in der Zeit der Erfüllung leben, das iſt der große Vorzug, den wir vor jenen haben; und wir haben ihn vermöge des für uns beſonders gnädigen Rathſchluſſes Gottes, nach welchem zu unſerer Zeit der Meſſias erſchienen iſt. — Der Abſichtsſatz*): ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν fügt dazu den Gedanken: indem Gott jenen, uns einen Vorzug vor den Gläubigen des alten Bundes zuwendenden Rathſchluß gefaßt hat, hat er den Zweck gehabt, zu gleicher Zeit und durch eine einzige, Allen — den Früheren und den Späteren — zu gute kommende Veranſtaltung ſie und uns zur Vollendung zu führen. Das τελειοῦν ſollte ein einmaliges, für Alle zuſammen gültiges ſein. Was dieſe gleichzeitige und allgemeine Vollendung ein und für allemal bewirkt hat, wiſſen wir ſchon aus der vorhin betrachteten Stelle (10, 14.). Sie iſt bewirkt worden durch das Opfer des neuteſt. Hohepriеſters; die Darbringung dieſes Opfers iſt der Grund der τελείωσις der Gläubigen des alten Bundes und unſerer τελείωσις; jene ſind alſo nicht ohne uns, vielmehr zugleich mit uns, d. h. zu gleicher Zeit und durch ein und denſelben Act, vollendet worden**). —

---

*) Vgl. Bleek, De Wette, Lünem. u. Delitzſch. —

**) Die meiſten Ausleger, namentlich die neueren, denken bei der Erklärung dieſes Sätzchens an etwas, was erſt durch die Paruſie Chriſti geſchehen ſolle, ſo daß erſt, wenn dieſe eintrete, die τελείωσις für die Gläubigen des alten Bundes und für uns erfolge. Damit hängt die ſonderbare und geſuchte Erklärung der Worte χωρὶς ἡμῶν zuſammen, welche Bleek, De Wette und Lünem. nach dem Vorgang einiger älterer Ausleger wieder geltend machen wollen: ſie wären ohne uns zur Vollendung gelangt, d. h. ohne daß wir in den Mitgenuß der Vollendung eingetreten wären; denn dann wären wir

Aber dieſe gleichzeitige τελείωσις Aller iſt natürlich nur eine objective und ideale; ſubjectiv aber ſind wir erſt principiell τετελειωμένοι, wie wir auch erſt principiell

---

gar nicht mehr geboren nach Matth. 22, 30. — Allein Nichts deutet darauf hin, daß wir an die vollkommene ſubjective Verwirklichung der τελείωσις durch die Wiederkunft Chriſti zu denken haben; die Stelle erklärt ſich, auch ohne daß die Paruſie mit in's Spiel gezogen wird, auf befriedigende Weiſe, wie wir oben gezeigt zu haben hoffen; und dieſe Erklärung iſt der gewöhnlichen vorzuziehen, weil die Gläubigen des alten Bundes nach 12, 23. nicht erſt zur Zeit der Paruſie τετελειωμένοι werden, ſondern dies ſchon ſind; nach unſerer Erklärung ſtimmt dieſe Stelle vollkommen mit der unſrigen überein, während die andere Erklärung nur durch eine modificirte Auffaſſung des Begriffs τετελειωμένοι den vorhandenen Widerſpruch ausgleichen kann. Auch die ganz parallele Stelle 10, 14. ſpricht für unſere Auffaſſung, denn nicht von der Paruſie, ſondern einzig und allein von dem Opfer Chriſti iſt dort das τελειοῦσθαι abhängig gemacht. — Das Einzige, was man für die andere Auffaſſung geltend machen kann, iſt daß das κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν erſt durch die Wiederkunft Chriſti ein vollſtändiges wird. Aber warum ſollten wir denn gerade an die vollſtändige Erfüllung aller Verheißungen denken? Sind denn die Gläubigen des alten Bundes nicht der Erfüllung der meſſianiſchen Verheißung theilhaftig geworden, indem ſie in die himmliſche Stadt des neuteſt. Gottesreiches eingeführt wurden? Und ſind nicht auch wir derſelben ſchon während unſeres irdiſchen Lebens theilhaftig (vgl. z. B. 6, 4 f.)? Darum eben iſt uns ein κρεῖττόν τι geſchenkt. — Was aber die Bleek'ſche Erklärung des χωρὶς ἡμῶν betrifft, ſo paßt ſie offenbar nicht zu ſeiner Erklärung des κρεῖττόν τι; auch iſt der Gedanke viel zu geſucht, als daß wir ihn dem Vf. zuſchreiben könnten; und wenn man die Wiederkunft Chriſti zur Erklärung der Stelle nicht herbeiziehen darf, ſo kann vollends von dieſer Auffaſſung der Worte nicht die Rede ſein. Sollte nicht auch das, daß der Vf. ſchon eine zweite chriſtliche Generation kannte, einen ſolchen Gedanken, wenn er je in ihm aufgeſtiegen wäre, zurückgedrängt haben? Uebrigens iſt χωρὶς ἡμῶν nicht ganz gleichbedeutend mit πρὸ ἡμῶν; denn der Vf. will nicht nur ſagen, daß die Gläubigen des alten Bundes nicht früher, ſondern auch daß ſie nicht abgeſondert von uns vollendet worden ſind. Daß nach dem Rathſchluß Gottes ſie und wir als die zuſammengehörige Einheit derer, an denen die Verheißung erfüllt werden ſoll, auf einmal und durch einen Act vollendet werden ſollten, dies will er hervorheben. — Auch was Delitzſch über die Stelle bemerkt, iſt nicht recht befriedigend. —

ἡγιασμένοι sind. An den altteſt. Frommen dagegen und an den ſchon entſchlafenen Chriſten iſt die τελείωσις auch ſubjectiv verwirklicht worden; in dieſer Beziehung ſind ſie, ſind alſo namentlich die altteſt. Frommen früher als wir, die wir noch die ſchwache menſchliche σάρξ an uns tragen, mit Sünde und Leiden zu kämpfen und den Tod zu erwarten haben, vollendet worden. Darum heißen ſie im Unterſchiede von uns πνεύματα δικαίων τετελειωμένων (12, 23.)*); denn in Folge der Opferdarbringung Chriſti haben ſie das ihnen beſtimmte Ziel erreicht, frei zu ſein von aller Sünde, von aller ἀσθένεια, von allen Leiden, dagegen heilig, ſelig und herrlich zu ſein. —

Angefangen hat aber die ſubjective Verwirklichung der τελείωσις auch bei den noch auf Erden lebenden Chriſten; ſie ſind wenigſtens ſchon κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι. Dieſe Wirkung, welche die altteſt. Opfer nicht üben konnten (vgl. 9, 9.) hat das Opfer Chriſti an ihnen ſchon geübt. — In der angeführten Formel iſt der allgemeine Begriff τελειῶσαι durch den Zuſatz κατὰ συνείδησιν näher beſtimmt und beſchränkt. Nur von einer innerlichen Vollendung, und noch genauer geſagt: nur von einer Vollendung in Beziehung auf das Gewiſſen iſt hier die Rede. Das Ziel, das in dieſer Beziehung dem Menſchen von Gott geſteckt iſt iſt, daß ſein Gewiſſen in dem Zuſtand iſt, daß er wirklich und wahrhaftig dem lebendigen Gotte dienen kann; zu dieſem Ziel iſt der λατρεύων gelangt, er iſt κατὰ συνείδησιν τετελειωμένος, wenn ihm vermöge der erhaltenen Sündenvergebung ſein Gewiſſen keine Sünde und Schuld mehr vorrückt, ihn vielmehr von

*) Vgl. S. 122 f. — Uebrigens zeigt das Wort πνεύματα, daß die altteſt. Frommen und die entſchlafenen Chriſten obwohl τετελειωμένοι, doch der Auferſtehung noch nicht theilhaftig ſind. — Ganz vollſtändig iſt alſo auch an ihnen die τελείωσις noch nicht verwirklicht; aber doch können ſie im Vergleich mit denen, die noch auf Erden leben, τετελειωμένοι genannt werden; denn als πνεύματα wenigſtens ſind ſie in jeder Beziehung vollendet. —

der vollständigen Herstellung eines, durch Nichts gestörten und getrübten, persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen ihm und Gott vergewissert. Denn dann ist sein Gewissen, d. h. sein Selbstbewußtsein, sofern dasselbe das eigene persönliche Verhältniß zu Gott zum Gegenstande hat, so beschaffen, wie es beschaffen sein soll. — In diesen Zustand hat das Opfer Christi das Gewissen der Gläubigen schon versetzt; und darum sind sie λατρεύοντες κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι. Offenbar ist die Reinigung des Gewissens von todten Werken in dem κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι mit enthalten, weßhalb auch dies καθαρίζειν in 9, 14. dem τελειῶσαι in 9, 9. entspricht; nur bezeichnet ersteres zunächst nur etwas Negatives, während letzteres außerdem auch ein Positives über den Zustand, in welchen das Gewissen versetzt ist, aussagt. —

In den drei noch nicht näher erörterten Stellen 7, 11. 19. und 10, 1. ist zwar der Begriff τελειοῦν nicht in gleicher Weise durch einen näher bestimmenden Zusatz beschränkt; aber offenbar hat der Vf. auch an diesen Stellen nicht hauptsächlich an das Endziel gedacht, zu welchem die Menschen gelangen sollen, sondern zunächst an das, ihnen in diesem irdischen Leben von Gott gesteckte Ziel, daß sie nämlich dazu gelangen, dem lebendigen Gott wahrhaft dienen und nahen zu können, d. h. er hat zunächst an das κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι gedacht. Darauf deutet der Zusammenhang dieser Stellen. Zwar in 7, 11. ist nur verneint, daß das levitische Priesterthum überhaupt eine τελείωσις habe bewirken können; und eben so allgemein ist die Aussage 7, 19.: das Gesetz habe Nichts zur Vollendung gebracht, in keiner Beziehung die Vollendung herbeigeführt *). Aber in der letzteren Stelle zeigen die gleich folgenden Worte, daß der Vf. hier unter der τελείωσις besonders die Befähigung, zu Gott zu nahen, versteht. — Noch deutlicher ist dies in 10, 1., wo von dem Gesetz gesagt ist, es sei ihm unmöglich

*) Das Neutrum οὐδέν ist allgemeiner und nachdrücklicher als das masc. sein würde. —

gewesen, durch seine Opfer τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι, und wo dem τελειοῦν in v. 2 καθαρίζειν, in v. 4 ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας (vgl. v. 11) und in v. 10 ἁγιάζειν entspricht. —

Soll nun schließlich noch das Verhältniß des Begriffs τελειοῦν zu den beiden andern: καθαρίζειν und ἁγιάζειν näher angegeben werden, so ergibt sich aus unserer Erörterung folgendes Resultat: Der Begriff καθαρίζειν ist in dem Begriff τελειοῦν mit enthalten; er ist das erste und vermöge seiner grundlegenden Bedeutung wichtigste Moment in demselben; wer κατὰ συνείδησιν τετελειωμένος ist, hat vor Allem ein von der Befleckung durch todte Werke gereinigtes Gewissen; der Begriff καθαρίζειν ist enger, der Begriff τελειοῦν weiter; jener ist nur negativ, dieser negativ und positiv zugleich; jener bezeichnet die Tilgung der, in der Sündenschuld bestehenden Befleckung, dieser die Versetzung aus einem sündhaften, unseligen, gottentfremdeten und unvollkommenen Zustand in den, dem Menschen als τέλος von Gott bestimmten Zustand der Gottesgemeinschaft, der Heiligkeit, der Seligkeit, der Herrlichkeit, kurz der Vollendung. —

Dagegen ist der Begriff ἁγιάζειν eben so umfassend als τελειοῦν; ἡγιασμένος und τετελειωμένος ist der Sache nach ganz dasselbe; beides sind die Gläubigen principiell; beides werden sie in Wirklichkeit erst am Ende ihrer Entwicklung. Derselbe Zustand ist in beiden Ausdrücken nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus bezeichnet; das einemal nämlich mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen Gott und Welt, das anderemal mit Rücksicht auf das von Gott dem Menschen gesteckte Ziel. Aber dies Ziel ist eben, aus der Welt ganz herausgerissen und zu einem Eigenthum Gottes geweiht zu sein, welches nur noch unter dem Einflusse seines heiligen, selig- und herrlichmachenden Willens steht. Wer also τετελειωμένος ist, ist eben damit auch ἡγιασμένος, und umgekehrt. Es ergibt sich hieraus, daß man statt zu sagen: „wer ein ἁγιαζόμενος sein soll, muß (principiell) ein ἡγιασμένος sein," ebensogut sagen kann: „er muß (prin-

cipiell) ein τετελειωμένος ſein (vgl. 10, 14.); darum haben wir gegen die Bemerkung Hofmann's*) „daß τέλειος ſein muß, wer ἅγιος ſein ſoll" nichts einzuwenden; nur iſt damit kein Unterſchied zwiſchen τέλειος und ἅγιος angegeben; wir können ebenſogut auch ſagen, daß ἡγιασμένος oder ἅγιος (nämlich principiell) ſein muß, wer τέλειος werden ſoll; denn ſubjectiv iſt das τελειοῦσθαι an den Gläubigen auch noch nicht ein und für allemal verwirklicht; und ſo viel von dem τελειοῦσθαι an ihnen durch das Opfer Chriſti ſubjectiv ſchon verwirklicht iſt (vgl. oben), ganz ebenſoviel iſt auch ſchon von dem ἁγιάζεσθαι verwirklicht. Kurz τελειοῦν und ἁγιάζειν ſind Wechſelbegriffe, welche ſich vollſtändig decken.

§. 68.

Chriſtus hat uns durch ſein Opfer den Eingang in das himmliſche Allerheiligſte eröffnet.

Indem das Blut Chriſti das Gewiſſen der Gläubigen von todten Werken reinigt, befähigt es ſie zum λατρεύειν θεῷ ζῶντι (9, 14.); weil ſie durch das Opfer Chriſti κατὰ συνείδησιν τετελειωμένοι ſind, ſo ſind ſie auch wahre λατρεύοντες und προσερχόμενοι τῷ θεῷ (vgl. 9, 9. 10, 1.; auch 4, 16. 7, 25. 10, 22.). — Das Opfer Chriſti hat alſo vermöge ſeiner bisher erörterten Wirkungen die weitere Wirkung, daß es uns das wirkliche, geiſtliche Nahen zu Gott möglich gemacht, oder — bildlich ausgedrückt — uns den Zugang zum himmliſchen Allerheiligſten eröffnet hat. —

Die Hauptſtelle, in welcher der Vf. von dieſer Wirkung des Opfers Chriſti redet, iſt 10, 19 f.: Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ u. ſ. w. — Von der freudigen Zuverſicht in Beziehung

*) Hofmann, II. S. 317. —

auf den Zugang zum himmlischen Allerheiligsten werden wir erst später reden; hier haben wir nur diesen Zugang selbst in Betracht zu ziehen. — Daß bei diesem εἴσοδος nicht an das subjective Eingehen, sondern an den objectiven Eingang d. h. an die durch Christum gestiftete neutest. Ordnung, in welcher wir zu Gott nahen dürfen, zu denken ist, geht aus v. 20 hervor *). — Die Worte ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ können trotz des mangelnden Artikels mit εἴσοδον τ. ἁγ. verbunden werden, freilich nicht im Sinne von 9, 25., als ob der Vf. sagen wollte: wir gehen mit dem Blute Christi in das Allerheiligste ein **), — wohl aber in dem Sinne: der Eingang in das Allerheiligste besteht in dem Blute Christi; d. h. die Ordnung, vermöge deren wir zu Gott nahen dürfen, besteht darin, daß Christus sein in den Tod gegebenes Leben für uns Gott dargebracht hat. Für diese Verbindung kann man die Analogie des διὰ τοῦ καταπ. im folgenden Verse anführen. — Doch ist die von den meisten neueren Auslegern ***) vorgezogene Beziehung der Worte auf den ganzen Satz einfacher und natürlicher; der Sinn ist dann: daß wir eine freudige Zuversicht in Beziehung auf den Eingang in das Allerheiligste haben, ist darin begründet, daß Christus sein in den Tod gegebenes Leben Gott für uns dargebracht und uns dadurch Vergebung erwirkt hat. — Erst in v. 20 wird dann jener εἴσοδος näher characterisirt. Es ist ein Eingang, welchen Jesus für uns eingeweiht hat — womit nicht gesagt ist, daß er früher schon vorhanden war †) — als einen frischen und lebendigen Weg, der durch den Vorhang d. i. das Fleisch Christi hindurchführt. Πρόσφατος

---

*) Vgl. Hofmann, II. S. 318 ff. — Anders Bleek z. d. St. —

**) Diese Erklärung Bleek's verstößt gegen die richtige Deutung des Wortes εἴσοδος, und gibt überdies einen unpassenden Sinn; vgl. Delitzsch u. Hofmann a. d. a. St. —

***) Vgl. De Wette, Ebrard, Lünem., Delitzsch z. d. St. u. Hofmann a. d. a. St. —

†) Vgl. Bleek z. d. St. —

heißt dieſer Weg nicht nur, weil er nicht von Alters her vorhanden war, ſondern eben erſt eröffnet worden iſt *), ſondern auch weil ihm der Character unverderbter, durch die ſeit der Einweihung verfloſſene Zeit nicht beeinträchtigter Friſche eigen iſt. Denn Beides liegt in dem Worte, das nach dem Sprachgebrauche nicht nur in ἀρχαῖος (vgl. z. B. LXX. Deut. 32, 17. Sir. 9, 10.), ſondern auch in „durch Alter verderbt, vertrocknet" u. dgl. (vgl. z. B. LXX. Num. 6, 3., wo es dem hebr. לַחִים entſpricht und dem יְבֵשִׁים [LXX σταφίδα] gegenüberſteht) ſeinen Gegenſatz hat **). — Der Weg wird ferner ζῶσα genannt, weil die neuteſt. Ordnung, vermöge deren wir zu Gott nahen, eine lebensvolle und lebenskräftige iſt, die als ſolche im Stande iſt, wirklich zu dem lebendigen Gott zu führen, nicht aber eine todte und unwirkſame, wie die altteſtamentliche ***). Endlich wird von dem in das himmliſche Allerheiligſte führenden Wege geſagt, daß er durch den Vorhang, d. i. durch das Fleiſch Chriſti hindurch führe †). Das Fleiſch Chriſti wird hier als ein

---

*) Hierauf beſchränken ſich Bleek, De Wette, Lünem., Hofmann u. Delitzſch. —

**) Vgl. über den Sprachgebrauch Bleek und Ebrard z. d. St. Was Hofmann a. d. a. St. gegen die von uns getheilte Anſicht Ebrard's einwendet, iſt nach dem Obigen unbegründet. —

***) Vgl. Hofmann a. d. a. St. Lünem. und Delitzſch z. d. St. Dagegen erklärt Bleek das Wort durch „ſtets (friſch) bleibend", De Wette durch „zum Leben führend" = ζωοποιοῦσαν, Ebrard durch „in einer lebendigen That beſtehend". —

†) So verbinden mit Ergänzung von οὖσαν oder ἄγουσαν faſt alle neueren Ausleger. Nur Hofmann a. d. a. St. behauptet, die Worte gehörten nicht zu ὁδόν, „indem der Weg nicht für uns durch den Vorhang hindurchgehe, ſondern nur für Jeſus durch denſelben hindurchgegangen ſei." — Wir haben oben angegeben, wiefern geſagt werden kann, daß auch für uns der Weg durch den Vorhang hindurchgehe. Eine andere Verbindung des διά als die mit ὁδόν iſt nicht möglich; denn es mit ἐνεκαίνισεν ἡμῖν zu verbinden, wie Böhme und Hofmann thun wollen, ginge nur an, wenn man διά inſtru-

uns das Allerheiligſte verhüllender und den Eingang in dasſelbe wehrender Vorhang betrachtet, der zuerſt hinweggezogen oder zerriſſen werden mußte, ehe der Weg zum Allerheiligſten für uns eröffnet war; ſofern nämlich hierzu der Opfertod Chriſti, in welchem ſein Leib gebrochen, ſein Fleiſch hinweggenommen wurde, erforderlich war. —

Indem aber der Vf. von dem uns eröffneten Weg zum Allerheiligſten ſagt, er führe durch den Vorhang, d. i. durch das Fleiſch Chriſti hindurch, deutet er an, daß es einen andern Weg dahin nicht gibt, und daß Niemand in's himmliſche Allerheiligſte gelangen kann, es ſei denn, daß er auf dem von Chriſto durch dieſen Vorhang hindurch gebahnten Wege gehen will; ohne Bild geſprochen: man muß zuerſt des Opfertodes Chriſti theilhaftig ſein, ehe man zu Gott nahen kann. Der Weg zum Throne Gottes führt über Golgatha, wo der Leib Jeſu Chriſti gebrochen worden iſt; denn nur da iſt ein Eingang in das himmliſche Heiligthum. —

So iſt nun, ſeitdem Chriſtus ſein Opfer für uns dargebracht hat, der Weg zum himmliſchen Allerheiligſten, der ſo lange die altteſt. Zeit mit ihrem Prieſterthum und Opferweſen Gültigkeit hatte, noch verborgen war, offenbar geworden (vgl. 9, 8.) *). Weil Chriſtus einmal in das himmliſche Heiligthum eingegangen iſt, indem er ſein in den Tod gegebenes Leben für uns Gott darbrachte, ſo iſt er als unſer Vorläufer, als πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν dahin eingegangen (6, 20.), und wir können ihm nun nachfolgen. — Darum iſt

---

mental faſſen könnte, was unmöglich iſt. Ueberhaupt iſt ja in der ganzen Stelle nicht von dem Weg die Rede, den Jeſus gehen mußte, um in's Allerheiligſte zu gelangen, ſondern von dem uns eröffneten Wege dahin. — Der Hofmann'ſchen Erklärung iſt neuerlich auch Delitzſch beigetreten; doch iſt es ihm nicht gelungen dieſelbe beſſer zu begründen. —

*) Vgl. §. 58.

dadurch, daß Gott den neuteſt. Hoheprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks aufgeſtellt hat, eine ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ geſchehen (vgl. 7, 19.) *).

§. 69.

Chriſtus, der Mittler des neuen Bundes.

Noch eine Folge davon, daß Chriſtus ſich ſelbſt Gott als ein Opfer für uns dargebracht hat, haben wir zu erörtern, nämlich die Stiftung und Einweihung des neuen Bundes. —

Es iſt ſchon früher **) gezeigt worden, daß Jeſus als der durch einen Schwur Gottes eingeſetzte Prieſter nach der Weiſe Melchiſedeks Bürge des neuen Bundes genannt wird (7, 22.) ***). — Außerdem aber finden wir ihn an drei Stellen als den Mittler (μεσίτης) des neuen Bundes bezeichnet (vgl. 8, 6. 9, 15. 12, 24.). Wir brauchen kaum zu bemerken, daß ἔγγυος und μεσίτης keine gleichbedeutenden Ausdrücke ſind. Auch dürfen wir als anerkannt vorausſetzen, daß in dem Namen μεσίτης von Chriſto ausgeſagt wird, daß er bei

*) Vgl. zu dieſer Stelle Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. und Delitzſch. — Ebrard will nach dem Vorgang einiger älterer Ausleger die oben angeführten Worte nicht als Gegenſatz zu v. 18 betrachten und das γίνεται nicht von dort herabſuppliren; vielmehr ſollen die Worte unter Ergänzung eines ἦν oder ἐγένετο δι' αὐτοῦ den poſitiven Gegenſatz zu dem unmittelbar vorhergehenden negativen Sätzchen bilden, ſo daß darin geſagt wäre, was das Geſetz wirklich ausrichtete. Allein dieſe Auffaſſung iſt aus den von den oben angeführten Auslegern geltend gemachten Gründen unſtatthaft. Das Bedenken Ebrard's gegen unſere Auffaſſung beruht nur auf der ſchon von Bleek als unrichtig erwieſenen Auffaſſung des v. 18 als eines allgemeinen Satzes. —

**) Vgl. §. 57.

***) Vgl. zu dieſer Stelle noch die Abhandl. Deyling's: An Christus qui Ebr. 7, 22. ἐγγ. κρειτ. διαθ. vocatur, ante praestitam satisfactionem in veteri testamento nudus fuerit fidejussor; in ſeinen Observatt. sacr. ed. 3. I. S. 372 ff. —

der Schließung*) des neuen Bundes die zwischen Gott und den Menschen stehende Mittelsperson gewesen ist. —

Die Stelle 8,6. ist schon in §. 60 erörtert worden. Hier haben wir nur darauf hinzuweisen, daß nach derselben die Grundlage, auf welcher der neue Bund errichtet und festgestellt wurde, die schon während der altteſt. Zeit von Gott gegebenen Verheißungen bilden, welche vorzüglicher sind, als diejenigen, welche in Beziehung auf den alten Bund gegeben waren. —

Es ergibt sich schon hieraus, daß der neue Bund geschlossen ist, wenn jene Verheißungen in Kraft treten, und anfangen sich zu erfüllen, und daß die, die Schließung des neuen Bundes vermittelnde Thätigkeit Christi wesentlich darin besteht, daß er das leistet, was erforderlich ist, damit die Verheißungen erfüllt werden können. Hierüber gibt uns nun der Vf. an der Hauptstelle, welche wir hier zu betrachten haben, 9,15—20. näheren Aufschluß. Hier lesen wir zuerst: *Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.* — *Διὰ τοῦτο* weist hier auf die vorhergehenden Verse (11—14.) zurück**): weil Christus durch seinen hoheprieſterlichen Eingang in das Allerheiligste eine ewige Erlösung erfunden hat, darum ist er der Mittler eines neuen Bundes. Durch den mit *ὅπως* („auf daß") eingeleiteten Zweckſatz wird dann näher angegeben, was Gott damit beabsichtigte, daß er Christum wegen seines Eingangs in das

---

*) Zwar sagt Bleek zu 8,6. Christus heiße auch darum so, weil er durch seine Vertretung der Menschen bei Gott und durch die Wirksamkeit seines Geistes auf die Menschen den neuen Bund fortwährend aufrecht erhält. — Doch dürfte sich aus unserem Briefe schwerlich nachweisen lassen, daß der Vf. hieran mitgedacht hat. —

**) Nicht vorwärts auf *ὅπως*, wie Bleek und Ebrard annehmen; vgl. De Wette, Lünem., Hofmann, II. S. 298 und Delitzsch. — Vgl. auch Matth. 23,34.35.

Allerheiligſte, der zugleich die Darbringung des vollkommenen Opfers war, zum Mittler eines neuen Bundes machte *). Er beabſichtigte nämlich, daß die, welche zum ewigen Erbe berufen worden ſind **), der Erfüllung der Verheißung theilhaftig würden; und zwar ſollte dies dadurch ermöglicht werden, daß ein Tod erfolgte zur Loskaufung von den zur Zeit des erſten Bundes begangenen Uebertretungen. Nur von dieſer Angabe des Mittels, durch welches jene göttliche Abſicht erreicht werden ſollte, von den Worten θανάτου γεν. εἰς ἀπ. τ. ἐπὶ τ. πρ. διαθ. παραβάσεων, nicht aber von dem ganzen Zweckſatze, kann man ſagen, daß ſie dem διὰ τοῦτο „gleich ſtehen“ ***); dieſe Worte heben nämlich diejenige Folge der hoheprieſterlichen Leiſtung Chriſti hervor, welche es ermöglichte, daß die Verheißung des neuen Bundes in Kraft trat. Das Hinderniß, welches beſeitigt werden mußte, waren die zur Zeit des erſten Bundes begangenen Uebertretungen. Ihnen waren auch die zum ewigen Erbe Berufenen verhaftet; dieſe Uebertretungen hatten kraft des von Gott geſtifteten alten Bundes Recht und Macht ſie der Erfüllung der Verheißung verluſtig zu machen. Der neue Bund konnte alſo nicht an die Stelle des alten treten, und die zum ewigen Erbe Berufenen konnten nicht „der Verheißung“ theilhaftig werden, bevor eine Loskaufung von dieſen Uebertretungen geſchehen war; denn ſie ohne

*) Am richtigſten haben das ὅπως Hofmann a. d. a. St. und Delitzſch erklärt; nicht ganz genau iſt die Erklärung Lünem's; unrichtig die De Wette's.

**) Wir verbinden den gen. τῆς αἰων. κληρ. mit κεκλημένοι (wie Ebrard), nicht mit τ. ἐπαγ. (wie Bleek, De Wette, Lünem., Delitzſch und Hofmann, II. S. 299); denn wenn auch gegen das Hyperbaton ein gegründetes Bedenken nicht erhoben werden kann, ſo bedarf doch κεκλημένοι viel eher eines ſolchen näher beſtimmenden Beiſatzes, als der in unſerem Briefe ſo häufige und meiſt ohne weiteren Zuſatz vorkommende Begriff ἡ ἐπαγγελία (vgl. beſ. 11, 13.). —

***) Gegen De Wette.

weiteres als nicht vorhanden betrachten, ihr Recht also ohne weiteres annulliren, hieße auch das von Gott festgestellte Recht des alten Bundes und in letzter Beziehung die Ordnungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes selbst annulliren (vgl. §. 62). Indem aber der, welchem Gott die Vollmacht gegeben hat die zum ewigen Erbe Berufenen der Verheißung theilhaftig zu machen, den Tod erlitt, ist jenen Uebertretungen, ist dem alten Bunde selbst und ist in letzter Beziehung den Ordnungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes ihr Recht geworden. Nun steht der Erfüllung der Verheißung nichts mehr im Wege; nun kann der neue Bund an die Stelle des alten treten. Der neutest. Hoheprieſter ist also Mittler des neuen Bundes, weil sein Opfertod das Lösegeld war, durch welches die zum ewigen Erbe Berufenen von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen losgekauft wurden, wodurch sie befähigt wurden, in einen auf die Verheißung begründeten neuen Bund einzutreten. —

Es handelt sich beim neuen Bunde, da er auf die Verheißung begründet ist, um die Mittheilung von Gütern, um die Ertheilung eines ewigen Besitzes, einer κληρονομία*); ehe der Opfertod Christi erfolgt war, war Christus als der von Gott bestellte Heilsmittler, bei dem eine Loskaufung von den zur Zeit des alten Bundes begangenen Uebertretungen für seine Person nicht erforderlich war, im alleinigen Besitz jener Güter; erst durch ihn und von ihm sollten und konnten auch die Berufenen ihre κληρονομία empfangen. Aus diesen Gründen konnte der neue Bund auch als ein Vermächtniß der verheißenen Güter, und Christus, der Mittler des neuen Bundes, als der, welcher dieselben den Berufenen vermacht hat, d. h. als Erblasser betrachtet

*) „Der Begriff des Erbes leitet sehr leicht zu dem Gedanken an ein Teſtament oder Vermächtniß; und weil die göttliche Verheißung von einem Erbe redete, so konnte man sagen: Diese göttliche Verheißung hat eben damit schon die Form eines Teſtamentes.“ Menken, 1831. S. 138. —

werden *). Es wird Niemand leugnen, daß das Wesen des neuen Bundes dazu vollkommen berechtigt, denselben ein Testament und Christum einen Testator (ὁ διαθέμενος) zu nennen. Ist aber diese Benennung eine auch nur einigermaßen zutreffende, so muß etwas bei einem Testamente so Wesentliches, wie das, daß es erst durch den Tod des Testators bleibende Gültigkeit erhält, auch auf das Testament Christi Anwendung finden. Deßhalb und weil durch den Zwecksatz in v. 15 die Betrachtung des neuen Bundes als eines Testamentes schon vorbereitet war, konnte der Vf. den Gedanken, daß der Tod Christi das Mittel war, durch welches die zum ewigen Erbe Berufenen in den Besitz desselben gesetzt wurden, unmittelbar durch den allgemeinen Satz begründen: „Denn wo ein Testament ist, da muß der Tod des Testators constatirt sein; denn ein Testament ist bei Todten (d. h. unter der Bedingung, daß die gestorben sind, welche es gemacht haben) fest, indem es niemals Gültigkeit hat, wenn der Testator am Leben ist" (v. 16 f.). Wir wenigstens können nicht finden, daß der Vf., indem er das Wort διαθήκη in v. 15 in der Bedeutung „Bund" und in v. 16 in der Bedeutung „Testament" gebrauchte, „eine gewisse Ungenauigkeit und Verwirrung" in seine Beweisführung gebracht hat **). Der in Bezug auf jedes Testament gültige, ganz allgemeine Satz muß auch vom neuen Bunde, sofern er ein Testament Christi ist, gelten. Wie ein Testament bei Lebzeiten des Testators noch verändert werden kann, wie in diesem Falle noch keiner der Erben einen Anspruch darauf stützen kann, wie es vor dem Tode des Testators keinerlei rechtliche Folgen hat, so ist's auch mit dem Testamente Christi, welches der Sache nach mit „der Verheißung" identisch ist. Zu Lebzeiten Christi hat es noch keinerlei Folgen; keiner der Berufenen kann auf Grund desselben in den Besitz der verheißenen Güter treten. Wie dort nach menschlichem, so ist hier nach göttlichem

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Menken's, 1831. S. 139 ff. —
**) Gegen Bleek und Lünem. —

Rechte der Tod des Teſtators erforderlich, damit das Teſtament, d. i. die Verheißung, fortan für die Erben in Kraft und Wirkſamkeit trete. Ohne den Tod Chriſti würde weder die Verheißung Gottes, noch der Wille unſeres Heilsmittlers uns die verheißenen Güter zu ſchenken, uns etwas nützen. Allerdings iſt der Grund, aus welchem nach menſchlichem Rechte ein Teſtament erſt nach erfolgtem Tode des Teſtators rechtskräftig wird, ein anderer, als der, aus welchem nach göttlichem Rechte das Teſtament Chriſti erſt nach ſeinem Tode in Kraft treten konnte; denn der Grund iſt hier die Nothwendigkeit einer Loskaufung von den zur Zeit des erſten Bundes begangenen Uebertretungen; aber dieſe Verſchiedenheit kommt hier nicht in Betracht; nur das, daß der Tod Chriſti nothwendig war, nicht aber der Grund, aus welchem er nothwendig war, liegt im Kreiſe der Anſchauung, nach welcher der neue Bund ein Teſtament Chriſti genannt werden kann. Jenen Grund ſelbſt aber hatte der Vf. ja unmittelbar zuvor (v. 15) namhaft gemacht, und er konnte daher eine unpaſſende und zu weit gehende Anwendung der allgemeinen Sätze v. 16 f. um ſo weniger beſorgen. — —

Der alte Bund iſt nun allerdings nicht eben ſo leicht wie der neuteſt. als ein Teſtament zu betrachten. Aber wie jener in Allem ein Abbild von dieſem iſt, und wie in ihm wenigſtens eine σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (10, 1.) den Bundesgliedern gegeben wurde, ſo muß auch bei der Schließung deſſelben eine σκιά des Todes des neuteſt. διαθέμενος vorhanden geweſen ſein; es iſt dies eine aus dem vorbildlichen Character des ganzen alten Bundes ſich ergebende Nothwendigkeit. Eine σκιά d. h. „ein unbeſtimmtes, in Dunkelheit verſchwimmendes Schattenbild“*) eines Teſtamentes muß man alſo auch im alten Bunde, und ein ſolches Schattenbild des Todes des neuteſt. Teſtators in der Art der Schließung deſſelben erkennen können; und letzteres Schattenbild iſt wirklich vorhanden in dem Bundesopfer. Darum

*) Vgl. §. 58.

kann der Vf. die allgemeinen Sätze über die Gültigkeit eines Teſtamentes (freilich nur weil ſie auf den neuen Bund Anwendung finden) als einen Grund des Bundesopfers geltend machen, indem er v. 18 ſagt: „Weßhalb auch nicht einmal der erſte Bund ohne Blut eingeweiht worden iſt.“ Wenn er auch hier in dem zu πρώτη zu ergänzenden διαθήκη dieſem Worte wieder die Bedeutung „Bund“ gibt, ſo dürfen wir ihm darum ebenſowenig, wie beim Uebergang von v. 15 zu v. 16 „eine Ungenauigkeit und Verwirrung“ ſeiner Beweisführung Schuld geben; obige Bemerkungen dürften zeigen, daß — die Anerkennung der Vorbildlichkeit des alten Bundes vorausgeſetzt — das ὅθεν trotzdem logiſch ganz richtig, klar und überzeugend iſt. Daß der Vf. ſich aber wohl bewußt war, daß das Bundesopfer nur ein ſehr unvollkommenes Schattenbild des Todes des neuteſt. διαθέμενος iſt, hat er durch das, von keinem *) der neueren Ausleger genügend beachtete οὐδέ (auch nicht einmal), ſo wie durch die gewählten Worte (χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται) **) ſo klar angedeutet, daß man ſich nicht durch Gründe, wie der, daß nach unſerer Erklärung die Opferthiere als διαθέμενοι oder als an Gottes, des Teſtators, Statt getödtet betrachtet ſein müßten, zur Verkennung des Gedankenganges hätte verleiten laſſen ſollen ***).

---

*) Von Delitzſch gilt jedoch die obige Bemerkung nicht. —

**) Vgl. darüber Bleek z. d. St., S 566.

***) Den Gedankengang haben im Weſentlichen in der obigen Weiſe Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzſch angegeben; namentlich nehmen dieſe Ausleger, wie wir, einen Wechſel in der Bedeutung des Wortes διαθήκη an. Andere dagegen ſuchen dieſen, wie uns ſcheint, ganz unbedenklichen Wechſel zu beſeitigen und zwar in doppelter Weiſe. Hofmann, II. S. 301 ff. (vgl. S. 298) will in der ganzen Stelle von v. 15 an, und überhaupt im N. T. διαθήκη weder durch „Bund“, noch durch „Teſtament“, ſondern durch „Verfügung“ überſetzen. Allein dieſer Verſuch iſt als durchaus mißlungen zu betrachten. Vgl. S. 67 f. Anm. Aber auch mit dem entgegengeſetzten Verſuche, den nach dem Vorgang einiger älterer Ausleger Ebrard gemacht hat, mit dem Verſuch nämlich, auch für v. 16 f. die

Das Resultat, welches wir nun aus der ganzen Stelle entnehmen können, ist: Christus, der neutest. Hoheprieſter, ist der Mittler des neuen Bundes, sofern er 1) anfangs

---

Bedeutung „Bund" festzuhalten, können wir uns nicht befreunden. Wir bemerken dagegen nur Folgendes: 1) Der von Hofmann a. d. a. St. erhobene Einwand, daß die nach Ebrard aus dem Context v. 15 von selbst sich ergebende Restriction (in v. 16 f. sei nur von Bündnissen mit Gott die Rede) unstatthaft ist, ist durch die Bemerkungen Ebrard's in der S. 68 Anm. angeführten Abhandlung nicht entkräftet. Denn so gewiß auch Restrictionen aus dem Zusammenhang supplirt werden dürfen, so können doch so ganz allgemeine Sätze, wie v. 16 f., unmöglich so restringirt werden, daß das Gebiet, auf welchem sie gelten, nur noch zwei bestimmte, und dazu ausdrücklich namhaft gemachte Fälle (v. 15 u. 18) umfaßt. Wenn man nämlich auch in der Schrift mehrere Bündnisse mit Gott auffinden kann, so redet doch unser Vf. immer nur von zwei Bündnissen, der πρώτη und der καινὴ διαθήκη (S. 72); und es ist sehr unwahrscheinlich, daß er hier andere Bündnisse (etwa das mit Noah oder mit Abraham u. dgl.) diesen beiden zur Seite gestellt haben sollte. 2) Unter dem διαθέμενος in v. 16 f. versteht Ebrard den Sünder, der mit Gott in ein Bundesverhältniß getreten ist, und dessen Stellvertreter in dem einen Fall Christus und in dem andern das Opferthier ist; und ohne diese Annahme wären die Sätze in v. 16 f. allerdings sinnlos. Allein es ist rein unmöglich den Menschen in Beziehung auf ein mit Gott geschlossenes Bündniß ὁ διαθέμενος zu nennen; denn nicht „in einen Bund eintreten", sondern „einen Bund schließen" heißt das Wort; und der Bundschließende ist (trotz Esr. 10, 3. und 2 Reg. 11, 17.) nicht der Mensch, sondern Gott. — Was Ebrard gegen unsere Auffassung einwendet, beruht theilweise auf ungerechtfertigter Ausdehnung der Vergleichung des neuen Bundes mit einem Testamente. Daß die vv. 16 f nach unserer Auffassung den Zusammenhang nicht unterbrechen, geht wohl aus unserer Erörterung hervor. Daß der Satz: „wo ein Testament ist, da ist's nothwendig, daß der Tod des Testators constatirt ist", einen guten Sinn hat, zeigt v. 17, der ihn begründet und erklärt; die ἀνάγκη ist natürlich darin begründet, daß das vorhandene Testament sonst nicht gültig ist. — Dem μήποτε brauchen wir keineswegs die Bedeutung von μήπω zu geben; denn es ist buchstäbliche Wahrheit, daß ein Testament niemals gilt, so lange der Testator lebt. Ob endlich im A. T. Spuren von Testamenten vorkommen oder nicht, können wir dahingestellt sein lassen, da es jedenfalls zur Zeit des Vf's eine bekannte Sache war, was ein Testament sei und wie sich's damit verhalte. —

allein im Besitz der durch „die Verheißung" den „Berufenen" in Aussicht gestellten Güter ist, während diese dieselben von ihm und durch ihn erhalten; sofern er 2) einen Tod erduldet hat, durch welchen jene „Berufenen" von der Macht der zur Zeit des ersten Bundes begangenen Sünden losgekauft sind, so daß die, die Grundlage des neuen Bundes bildende Verheißung, und damit auch der eigene Wille Christi, ihnen die verheißenen Güter mitzutheilen, erfüllt werden konnte; sobald dies geschehen war, war der neue Bund gestiftet; sein Opfertod vergleicht sich darum dem Bundesopfer, und sein Blut ist τὸ αἷμα τῆς διαθήκης (10, 29. 13, 20. vgl. 9, 20.). —

Auf dem Grunde der eben entwickelten Gedanken ruht die in 11, 39 f. vorliegende Anschauung, daß das κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν für keinen Menschen eintreten kann, bevor die allgemeine τελείωσις durch die hohepriesterliche Selbstdarbringung Christi (objective) erfolgt ist. Ebenso ruht darauf die Aussage: Christus sei aufgetreten*) als Hoheprieſter der zukünftigen Güter (9, 11.). Τὰ μέλλοντα ἀγαθά ist nämlich ein dogmatischer terminus technicus zur Bezeichnung der durch die ἐπαγγελία in Aussicht gestellten neutest. Heilsgüter**); diese sind dadurch den weit geringeren (vgl. 10, 1.) Gütern der gegenwärtigen (9, 9.) d. i. der altteſtam. Zeit gegenübergestellt. Im Gegensatz zu den altteſt. Hoheprieſtern, welche Niemanden der verheißenen Güter theilhaftig

---

*) Παραγενόμενος kann nicht mit Ebrard als „adjectivisches Attribut" zu ἀρχιερεύς gezogen und durch „ein gegenwärtiger" Hoheprieſter überſetzt werden; denn das Wort kann diese Bedeutung gar nicht haben. —

**) Die Erklärung Hofmann's, II. S. 292 und Delitzsch's, nach welcher nur von den auch jetzt noch zukünftigen Gütern, die den Christen erst im Himmel oder zur Zeit der Paruſie zu Theil werden, die Rede sein soll, beruht auf einer Verkennung des feſtſtehenden terminus technicus. Ebenso die Bedenken Ebrard's gegen die Lesart μελλόντων. —

machen konnten, wird Christus ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν genannt, weil er von Gott den Auftrag und die Vollmacht empfangen hat durch sein hoheprieſterliches Werk, von welchem eben in dieſen Verſen die Rede iſt, das Volk Gottes in den Beſitz der μέλλοντα ἀγαθά zu ſetzen, oder, was daſſelbe iſt, es der Erfüllung der ἐπαγγελία theilhaftig zu machen. Die oben erörterte Stelle 9,15 ff. iſt die einfache Erklärung des Ausdrucks „Hoheprieſter der zukünftigen Güter". — Auch die Verbindung der Worte ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου mit der Bezeichnung Chriſti: τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν in 13,20.*) erklärt ſich aus jener Stelle. Chriſtus heißt nämlich der große Hirte der Schafe, weil er über das Volk Gottes geſetzt iſt, um demſelben durch Ertheilung der verheißenen neuteſt. Güter Leben und volles Genüge zu geben; daß er aber dieſe Stellung einnimmt und dieſen erhabenen Hirtenberuf übt, iſt darin begründet, daß durch ſeine hoheprieſterliche Selbſtdarbringung der neue, ewige Bund aufgerichtet worden iſt; denn ohne die Darbringung des Bundesblutes hätte wegen der zur Zeit des erſten Bundes begangenen Uebertretungen Niemand die verheißenen Güter empfangen können. —

§. 70.

Wie weit erſtrecken ſich die Wirkungen des Opfers Chriſti?

Einige Stellen unſeres Briefes haben die Meinung veranlaßt, der Vf. unſeres Briefes beſchränke die Wirkungen des Opfers und überhaupt die ganze Heilswirkſamkeit Chriſti auf die Glieder des altteſt. Bundesvolkes. — Außer den

*) So verbinden Tholuck (Ebrard) und Lünem.; gegen andere Verbindungen der bezeichneten Worte, namentlich gegen die von Bleek, De Wette und Delitzſch vorgezogene Verbindung mit ὁ ἀναγαγών vgl. Lünem. — Daß die Auferweckung Jeſu kraft des Blutes Chriſti geſchah, wird uns Delitzſch ſchwerlich als einen bibliſchen Gedanken zu erweiſen vermögen. —

Stellen 2, 16. 17. 4, 9. 13, 12., welche wir schon S. 168 ff. beleuchtet haben, scheint besonders die Stelle 9, 15. für diese Meinung zu sprechen; denn hier ist nur von einer Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen die Rede, und dabei kann der Vf. natürlich nur an das altteſt. Bundesvolk denken. — Näher besehen, kann aber doch diese Stelle die erwähnte Ansicht nicht begründen. Denn sie steht in einem Zusammenhange, welcher es nahelegte, nicht die Uebertretungen überhaupt, sondern speciell die zur Zeit des ersten Bundes begangenen zu nennen, wie leicht aus dem zu ersehen ist, was wir im vorigen §. über diese Stelle gesagt haben. Es ist aber dadurch nicht ausgeschlossen, daß der Tod Christi auch eine Loskaufung von allen Uebertretungen, von wem sie auch begangen sein mögen, ist. Man hat um so weniger ein Recht, eine solche Folgerung aus dieser Stelle zu ziehen, da der Vf. anderwärts schlechthin von der ἀθέτησις der Sünde (9, 26.), oder dem καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν (1, 3.) redet. —

Ja wir finden in unserem Briefe auch ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß Christus der Heilsmittler für Alle ist, und daß sein hoheprieſterliches Werk der ganzen Menschheit zu gute kommen soll. In 2, 9. sagt der Vf. ausdrücklich, Christus habe durch die Gnade Gottes zum Besten eines jeden (ὑπὲρ παντός) den Tod schmecken sollen. Der Vf. hatte hiernach eine klare Erkenntniß davon, daß nach der Gnadenabsicht Gottes der Tod Christi jedem einzelnen Menschen, ohne Ausnahme, zu gute kommen sollte*). Ebenso bezeugt das τούτους ὅσοι in 2, 15., daß die segensreichen Wirkungen des Todes Jesu sich zwar auf die in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangenen Wesen beschränken, sich aber auch auf diese alle, ohne Ausnahme, erstrecken**).

*) Dies erkennt auch Köstlin, Abhdl. 1853. S. 415 an; man vgl. was derselbe S. 415—419 über die Frage, welche uns hier beschäftigt, bemerkt. —

**) Vgl. Hofmann, II. S. 275 und Delitzsch z. d. St. —

Ferner sagt der Vf. in 5,9., Christus sei der Ursächer des ewigen Heils τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν; hier ist allerdings der Kreis derer, denen Christus wirklich das ewige Heil ertheilt, begrenzt durch die Worte: „welche ihm gehorsam sind." Aber die begrenzende Bestimmung betrifft nur das Verhältniß zur Person Christi, nicht aber den Unterschied von jüdischer oder heidnischer Abstammung, von welchem vielmehr durch das hinzugefügte πᾶσιν angedeutet ist, daß er ohne Einfluß auf die Erlangung oder Nichterlangung des Heils ist. Auch in allen andern Stellen, in welchen der engere Kreis bezeichnet ist, an welchem sich die, die ganze Menschheit umfassende Gnadenabsicht Gottes wirklich erfüllt, ist es nichts Anderes, als das Verhältniß zu Christo, welches dem Einzelnen seinen Platz innerhalb oder außerhalb dieses Kreises anweist; vgl. z. B. 7,25.: τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ; 9,28.: τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις u. add. Stll. — Daß daraus, daß der Vf. in 2,10. πολλούς und nicht πάντας und ebenso 9,28. πολλῶν und nicht πάντων geschrieben hat, nicht gefolgert werden kann, daß der Tod Christi nur für eine bestimmte Vielheit, nicht aber für alle Menschen, Bedeutung habe, brauchen wir kaum zu bemerken. Denn πολλούς und πολλῶν soll an diesen Stellen nur das aussagen, daß die Zahl der Söhne, welche Gott zur Herrlichkeit führte, und die Zahl derer, deren Sünden Christus getragen hat, groß ist, ohne Rücksicht darauf, ob sie alle Menschen oder nur einen bedeutenden Theil derselben in sich schließt.

Die Wirkungen des Opfers Christi sollen sich also nach der Gnadenabsicht Gottes auf die ganze Menschheit erstrecken, und sie erstrecken sich auch in der Wirklichkeit auf alle an Christum Gläubigen ohne Unterschied. —

Die Meinung dagegen, unser Vf. lehre auch, daß die heilsamen Folgen des Todes Jesu über die Menschenwelt hinaus auf die ganze Schöpfung und namentlich auf die Engelwelt sich erstrecken, beruht auf einer irrigen Auffassung

des Ausdrucks ὑπὲρ παντός in 2,9.*), und hat die ausdrückliche Erklärung des Vf's: „denn er nimmt sich ja doch nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an" (2,16.) gegen sich. —

Eine andere Frage ist: „ob das Opfer Christi nur der zur Zeit seiner Darbringung lebenden Generation zu gute komme oder auch allen vergangenen und künftigen Generationen." Unsere Antwort auf dieselbe kann kurz sein. Wir haben schon oben daran erinnert, daß der Vf. ganz allgemein von einer Tilgung der Sünde durch das Opfer Christi redet. Er schreibt demselben aber auch ganz ausdrücklich eine rückwirkende Kraft zu, und lehrt, daß die Gläubigen des alten Bundes vermöge der Darbringung desselben vollendet und der Erfüllung der Verheißung theilhaftig geworden sind. Dies geht aus 9,15., aus 9,26., wo vorausgesetzt ist, daß die Wirkungen des Opfers Christi sich bis auf die ersten Menschen zurückerstrecken (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου), und aus 11,39 f. hervor**). Nicht so ausdrücklich spricht der Vf. von den segensreichen Folgen des Opfers Christi für die künftigen Generationen; es hängt dies mit seiner Erwartung des baldigen Eintritts der Parusie zusammen; aber seine Aussagen über die Vollgültigkeit und Allgenugsamkeit des ein und für allemal dargebrachten Opfers Christi in 9,25.—10,18., namentlich der Ausspruch 10,14., ferner der Gedanke: Christus habe eine ewige Erlösung erfunden (9,12.) und endlich auch die Bezeichnung des neuen Bundes als eines ewigen (13,20.) lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß nach der Lehre des Vf's die einmalige Selbstdarbringung Christi ihre sich

---

*) Diese schon von Origenes, Theodoret, Oekumenius und Theophylakt vorgetragene Auffassung hat neuerdings Ebrard (etwas modificirt) mit der Lesart χωρὶς θεοῦ (für χάριτι θεοῦ), welche wohl jene Auffassung veranlaßt hat, in Schutz genommen. Vgl. dagegen Bleek, Lünem. und Delitzsch z. d. St. —

**) Vgl. was wir über die beiden zuletzt angeführten Stellen in §. 63 und 67 bemerkt haben. —

ſtets gleich bleibenden, heilſamen Wirkungen auf alle menſchlichen Generationen bis zum Ende der Tage übt und üben wird *). —

Endlich fragt ſich noch, ob das Opfer Chriſti jede Art von Sünden ſühnt, oder nicht. Köſtlin **) behauptet, es habe nach der Lehre unſeres Briefes nur für die vor der Bekehrung begangenen Sünden ***) und für die Schwachheits- und Uebereilungsſünden, die nach der Bekehrung begangen werden, ſühnende Kraft. Allein die Stellen, welche er dabei im Auge hat, begründen dieſe Angabe keineswegs. In 9,15. iſt nicht von den vor der Bekehrung, ſondern von den zur Zeit des alten Bundes begangenen Uebertretungen die Rede; ſchon deßhalb iſt eine Berufung auf dieſe Stelle unſtatthaft; ſie iſt es aber um ſo mehr, wenn das, was wir im vorigen und zu Anfang dieſes Paragraphen über dieſe Stelle bemerkt haben, richtig iſt. Ebenſowenig hat Köſtlin ein Recht, ſich für den zweiten Theil ſeiner Behauptung auf 10,26. (vgl. 4,15.) zu berufen. Denn mit dem ἑκουσίως ἁμαρτάνειν in 10,26. bezeichnet der Vf. anerkanntermaßen nicht jede Art wiſſentlicher und vorſätzlicher Sünden, ſondern nur den bewußten Abfall von Chriſto. Dieſe muthwillige Sünde des bewußten Abfalls von Chriſto, deren Natur ſpäter näher geſchildert werden ſoll, iſt nach 6,4 ff. 10,26 ff. 12,15 ff. allerdings eine Sünde, welche durch das Opfer Chriſti nicht geſühnt iſt, und von welcher das Blut Chriſti das Gewiſſen nicht reinigt. Für alle andern Sünden aber hat die hoheprieſterliche Selbſtdarbringung Chriſti

---

*) Die Meinung, der Vf. ſchreibe dem Tode Chriſti nur rückwirkende Kraft zu, iſt alſo ein grundloſer Irrthum (gegen Ritſchl, 1te Aufl. S. 270 f. u. Abd.). —

**) Vgl. Köſtlin Abhandl. 1854. S. 471 f.

***) Auf dieſe Sünden haben Löffler und Reiche vermeintlich nach der Lehre des N. T's die Sündenvergebung beſchränkt; vgl. Tholuck zu 9,15. —

ewig frische und stets sich gleich bleibende sühnende und reinigende Kraft *).

So kommt denn auch nach der Lehre unseres Briefes was Christus gethan und gelitten hat allen Sündern vom ersten bis zum letzten, der in diese Welt kommen wird, allen Sündern aus allen Geschlechtern und Zungen und zwar in Betreff aller ihrer Sünden zu gut. Nur die ὑπεναντιοι (10,27.) sind ausgeschlossen, die ungläubig und Christo feindselig bleiben oder durch die Sünde des bewußten Abfalls wieder werden. —

Drittes Capitel.

Die noch fortdauernde Wirksamkeit Christi, des Hohepriesters nach der Weise Melchisedeks, zur Erhaltung und Vollendung des neutest. Gottesreiches.

§. 71.

Die Fürbitte Christi.

Zu vgl.: Sal. Deyling: Jesu Christi ἐμφανισμός in conspectu dei (Hebr. 9,24.); in seinen Observatt. sacr. ed. 3. IV. S. 539—580.

Was wir bisher von der hoheprieſterlichen Wirksamkeit Christi erörtert haben, hat seine Analogie in den Verrichtun-

*) „Manchmal wägen die Menschen ihre Sünden gleichsam ab, wenn sie ihnen in ihrem Gewissen aufgedeckt werden, und machen darin einen solchen Unterschied, der dem neuen Bunde großen Eintrag thut. Weil sie die vollgültige Versöhnung im Blut des Lammes und die Rechte des Gnadenstuhls noch nicht erkannt haben, so hört man sie manchmal klagen: Wenn nur dies oder das nicht geschehen wäre. Nur dies Einzige macht mir hauptsächlich zu thun. Mit allen andern Sünden könnte ich noch eher fertig werden; aber das ist zu arg, das kränket mich in meiner Seele, das naget mich beständig in meinem Gewissen. Diese Sprache zeiget an, daß man weder die Sünde, noch die Gnade des neuen Bundes recht erkannt habe. — Jesus, der Stifter desselben, hat die Sünde der ganzen Welt sammt allen ihren bösen Früchten an seinem Kreuz zusammengenommen, und auf einmal so völlig abgethan, daß man beim Zeugniß des Evangelii nun keinen Unterschied mehr weder in Ansehung der vielen, noch der großen Sünden machen darf." Steinhofer, S. 212 f. —

gen der altteſt. Hoheprieſter, und iſt von Chriſto ein und für allemal gethan worden. Seit der Zeit ſeiner Erhöhung hat er damit nichts mehr zu thun. Aber ſeine hoheprieſterliche Thätigkeit hat darum nicht aufgehört; er iſt ja ſeitdem Hoheprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks, und hat als ſolcher ein ewiges Hoheprieſteramt. — Dieſe Ewigkeit ſeines hoheprieſterlichen Amtes*) dürfen wir nicht willkürlich beſchränken. Zwar meint Bleek**), daſſelbe könne keine „ganz endloſe Dauer" haben, „da wir uns namentlich auch nach der Anſchauungsweiſe unſeres Briefes die Ausübung der hoheprieſterlichen Thätigkeit Chriſti im Himmel nicht als weiter ſich erſtreckend denken dürfen, als wie ſein Sitzen zur Rechten des Vaters, welches dauern wird, bis Alles ihm unterworfen und alle ſeine Feinde zum Schemel ſeiner Füße gemacht ſind." Allein wir haben ſchon früher geſehen***), daß die Idee, Chriſtus werde dereinſt aufhören zur Rechten Gottes zu ſitzen ohne Grund in unſern Brief hineingetragen worden iſt. — Will man aber ſagen, Chriſtus könne doch nur ſo lange als Hoheprieſter thätig ſein, als noch eine Sühnung von Sünden geſchehen müſſe, d. h. bis zum Ende der Welt†), ſo iſt zu antworten, daß der Vf. unſeres Briefes auch noch andre hoheprieſterliche Verrichtungen kennt, als die ſündenſühnende. Wäre die letztere das einzige hoheprieſterliche Geſchäft, ſo könnte freilich von einer ewigen, aber auch überhaupt von einer noch fortdauernden hoheprieſterlichen Wirkſamkeit Chriſti nicht die Rede ſein; denn die Sünden ſind durch ſein ein und für allemal dargebrachtes Opfer geſühnt. Wir werden aber ſehen, daß jene andern hoheprieſterlichen Geſchäfte Chriſti der Art ſind, daß wir keinen Grund haben, die Ewigkeit ſeines Hoheprieſteramtes den klaren Ausſagen des Vf's zuwider zu beſchränken. —

---

*) Vgl. S. 459 f. —

**) Zu 5, 6.

***) Vgl. S. 352 f. —

†) So Schlichting zu 5, 6.

Daß Christus im himmlischen Heiligthum fortwährend thätig zu denken ist, zeigt schon die Stelle 10,21., wo er als ein großer, über das Haus Gottes *) gesetzter Priester bezeichnet ist. Denn wenn er über das Haus Gottes gesetzt ist, so muß er auch Amtsverrichtungen in demselben zu vollziehen haben. Er heißt ja auch λειτουργός des himmlischen Allerheiligsten (8,2.), und er übt als solcher seine Amtsverrichtungen ununterbrochen, Tag für Tag, wie der Vf. in den Worten καθ' ἡμέραν in 7,27. angedeutet hat**). —

Diese ununterbrochene und ewige hoheprieſterliche Thätigkeit Christi besteht vor Allem in der Fürbitte für Alle, welche Glieder des durch ihn gegründeten Reiches Gottes sind. Christus ist in den Himmel eingegangen, um jetzt vor dem Angesichte Gottes für uns gegenwärtig zu sein (νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν, 9,24.)***);

---

*) Daß hierunter das himmlische Heiligthum zu verstehen ist, ist von allen neueren Auslegern anerkannt; nur Hofmann, II. S. 320 will darunter wieder die christliche Gemeinde verstehen, was aber wider den Zusammenhang mit v. 19f. ist. — Delitzsch sucht beide Auffassungen mit einander zu verbinden, was aber ebenfalls unstatthaft ist. —

**) Vgl. Hofmann, II. S. 286 f. —

***) Hofmann, II. S. 308 will zwar nicht zugeben, daß in diesen Worten das νῦν von der dauernden Gegenwart und das ἐμφανισθῆναι von einem stetigen Erscheinen zu verstehen sei; vielmehr sei hier von dem einmaligen Erscheinen Christi vor Gott bei seinem Eingang in den Himmel die Rede. Dies beweise der infin. Aor. und der Begriff des Verbums. — Allein dies ist ein Irrthum; νῦν kann nur aus dem Gegensatz zu dem Aor. εἰσῆλθεν erklärt werden, und kann daher nur die dauernde Gegenwart bezeichnen; — ἐμφανισθῆναι darf man aber allerdings nicht durch „zu erscheinen" übersetzen, was auf die unrichtige Vorstellung führen würde, als ob Christus nicht fortwährend vor Gott gegenwärtig sei; der Ausdruck des Vf's ist genauer; gerade weil das Verbum seinem Begriffe nach das Vor-die-Augen-kommen bezeichnet, hat er nicht inf. praes., sondern inf. Aor. geschrieben; wörtlich muß man übersetzen: „um jetzt erschienen zu sein," was so viel ist als: „um gegenwärtig zu sein"; die Hofmann'schen Einwendungen gegen die sonst allgemein anerkannte Auslegung sind also unbegründet. Daß in den obigen Worten wirklich etwas über die fortgehende hoheprieſterliche Thätigkeit Christi ausgesagt sein muß, zeigt auch der folgende durch οὐδέ angeschlossene Satz (v. 25), welcher besagt, was dagegen Christus nicht fortwährend thut. —

die Aufgabe, welche er in seinem ewigen Leben erfüllt, ist: diejenigen welche durch ihn zu Gott nahen fürbittend zu vertreten (πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, 7,25.). Auf die Frage was wir unter dieser stetigen Fürbitte zu verstehen haben, antwortet Tholuck: es sei ein bildlicher Ausdruck für den Gedanken der „fortdauernden Wirksamkeit der einmal geschehenen Versöhnung“*) und: der Terminus bezeichne „die ihre (der Gläubigen) ewige Vollendung und Selbstbefriedigung auswirkende Energie des Erlösungsprincips“**). Früher (2te Aufl. zu 7,25.) hatte Tholuck unter der Fürbitte „die segnende Wirkung, welche der Erlöser fortwährend auf seine Gemeinde ausübt, kraft der einmal gestifteten Erlösung“ verstanden. — Allein diese Antworten können nicht genügen; durch die erste wird die inhaltsreiche und lebensvolle Vorstellung zu einem abstracten Gedanken verflüchtigt; und durch die zweite wird derselben ein ganz anderer Gedanke untergeschoben. Ist dies einmal geschehen, dann läßt sich freilich die königliche Thätigkeit Christi von der fürbittenden nicht mehr sondern. Aber das Segnen gehört der andern Seite der mittlerischen Thätigkeit Christi an; als Vertreter Gottes den Menschen gegenüber segnet er; dagegen als Vertreter der Menschen Gott gegenüber legt er Fürbitte ein; beim Segnen ist seine Thätigkeit seinen Brüdern, beim Fürbitten dem Vater zugewandt; das Segnen ist Frucht und Folge seiner Fürbitte, fällt aber mit dieser nicht zusammen. — Besser ist die Antwort Schleiermacher's***) auf unsere Frage: „Christus bleibt vermöge des in seiner eigenthümlichen Würde gegründeten Verhältnisses

*) Tholuck, das A. T. im N. T. S. 107 f.; schon Winzer (vgl. §. 53), I. S. VIII. bemerkt gegen diese Ansicht: solam vim mortis Christi perennem qui putant indicari, effectum cum caussa confundunt. —

**) Derselbe zu 7,25.; vgl. auch Tittmann, Opuscc. theol. S. 226—228.

***) Der christliche Glaube (2te Aufl.), II. S. 159 f.

zu uns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, indem er, wie der Hoheprieſter, unſer Gebet vor Gott bringt, und die göttlichen Segnungen uns zuführt." — „Chriſtus bittet für uns" will ſagen: Es beſteht (wenn auch keine intercessio verbalis, ſo doch) ein beſtändiger, lebendiger Verkehr zwiſchen Chriſtus, als dem hoheprieſterlichen Vertreter der Seinigen, und Gott dem Vater; unſere Anliegen macht unſer himmliſcher Hoheprieſter, der Mitgefühl hat für unſere Schwachheiten (4,15.), fortwährend zu ſeinen eigenen, perſönlichen Anliegen*), der Verkehr der Gläubigen mit Gott iſt immer durch Chriſtum vermittelt, und ebenſo auf der andern Seite der Verkehr Gottes mit den Gläubigen (was aber natürlich nicht mehr in das Gebiet des Begriffs der Fürbitte fällt). Nicht die ein und für allemal vollbrachte Verſöhnung, ſondern die fortwährende perſönliche Lebensthätigkeit Chriſti bildet das Mittelglied zwiſchen menſchlichem Bitten und göttlichem Erhören, zwiſchen

*) „Johannes denkt ſich den lebendigen Chriſtus als perſönlich fortwirkend in ſeinem Werke, als den, welcher mit derſelben heiligen Liebe, mit der er auf Erden ſein Werk als Vermittlung für die ſündige Menſchheit vollbrachte, fortwirkt in ſeinem verklärten Zuſtande bei ſeinem Vater. Er iſt es, in ſeiner gottmenſchlichen Perſönlichkeit, durch den der Zuſammenhang der durch ihn erlöſten und mit Gott verſöhnten Menſchheit mit Gott als dem Vater ſtets vermittelt wird." Neander zu 1 Joh. 2,1. — „Wie er als unſer Sachwalter und Vormund beim Vater mit ihm eigentlich darüber rede, und worin denn die Art und Weiſe ſeiner Fürſprache beſtehe, das iſt uns unausforſchlich und dem Menſchenverſtande auf Erden unbegreiflich. Doch hat er ſein Beten, wie er's dem Herzen ſeines Vaters hinlegt, einmal auf Erden mit Menſchenworten (Joh. 17) ausgeſprochen, und es von ſich mit lauter Stimme hören laſſen, damit wir wiſſen möchten, was der Sinn ſeines Herzens über uns beſtändig ei, und was er nun in göttlicher Art vorbringe, nachdem er vom Vater in ihm ſelbſt verklärt worden iſt." Steinhofer, S. 193. Vgl. überhaupt, was derſelbe S. 164 f. und S. 190 ff. von der Fürbitte Chriſti ſagt. —

göttlichem Geben und menschlichem Nehmen. — Allerdings gründet sich diese fürbittende Thätigkeit Christi auf sein ein und für allemal dargebrachtes Opfer, aber sie beschränkt sich keineswegs darauf, daß Christus „stets beim Vater sein Versöhnungsopfer geltend macht“*). —

Es ergibt sich aus dem vorhin Gesagten, daß es mit der fürbittenden Thätigkeit Christi enge zusammenhängt, daß die Christen durch ihn zu Gott nahen (vgl. τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, 7,25.) und durch ihn (δι' αὐτοῦ) das Opfer des Lobes Gott allezeit darbringen (13, 15.). Denn als unser für uns bittender Vertreter bringt er unsere Bitten, aber auch unser Lob und unsern Dank vor Gott. Darum ist auch die Ermahnung zu Gott zu nahen in 10, 19 ff. nicht nur dadurch begründet, daß er uns durch sein Opfer den Weg zum Allerheiligsten eröffnet hat, sondern auch dadurch, daß wir einen großen Priester, der über das Haus Gottes gesetzt ist, haben; und ebenso 4, 16. (vgl. v. 15) dadurch, daß wir einen Hohepriester haben, der Mitgefühl hat für unsere Schwachheiten. —

Uebrigens nöthigt Nichts zu der Annahme, daß diese fürbittende Thätigkeit Christi einmal aufhören wird. Christus bleibt der Vermittler unserer Bitten**) und unseres Lobes und Dankes, auch wenn wir längst ganz sündlos geworden sind. Daß dies die Anschauung des Vf's ist, darauf deutet die Beziehung, in welche 7, 25. die Fürbitte Christi zu seinem ewigen Leben gesetzt ist; das letztere bethätigt sich eben in ewiger Fürbitte***). —

*) Gegen Martensen Dogmatik, §. 169. Irgend eine Verflüchtigung oder Entleerung des Begriffs der Fürbitte ist der Grund davon, daß die meisten neueren Dogmatiker dieser fürbittenden Thätigkeit Christi keine besondere Stelle in der Lehre von seinem hoheprieſterlichen Amte einräumen wollen.

**) Oder werden wir in der Ewigkeit Nichts mehr zu wünschen und zu bitten haben? Vgl. die Note am Schluß von §. 72. —

***) Quale hoc et quantum amoris erga nos pignus est quod nobis Christus, non sibi vivit! Quod receptus est in beatam aeternitatem, ut in coelo regnet, id causa nostra factum Apostolus pronuntiat. Ergo et vita, et regnum, et gloria Christi in salutem nostram, tanquam in suum scopum desti-

§. 72.

Die helfende und Heil spendende Thätigkeit des himmlischen Hohepriesters.

Wie der himmlische Hohepriester als Vertreter der von ihm erlösten Gemeinde sich mit seiner fürbittenden Thätigkeit an Gott wendet, so kehrt er sich als der von Gott verordnete Heilsmittler in der andern Seite seiner hohepriesterlichen Thätigkeit seiner Gemeinde zu. —

Des Samens Abrahams nahm er sich nicht nur an, indem er durch seine Opferdarbringung die Sünden des Volkes Gottes sühnte, so daß das Sich-annehmen eine der Vergangenheit angehörige Thatsache wäre; vielmehr ist dasselbe auch eine fortwährende Thätigkeit Christi in seinem himmlischen Hohepriesteramte; darum schreibt der Vf. 2, 16. ἐπιλαμβάνεται im praesens; aus der Vergleichung mit 2, 18. geht nämlich klar hervor, daß der Vf. das βοηθεῖν mit zu dem Sich-an-nehmen rechnet *). —

Nach diesem Verse hilft Christus denen, die versucht werden. In den mannigfachen Versuchungen, mit welchen der Christ zu kämpfen hat, so lange er noch mit Schwachheiten behaftet in dieser Welt der Leiden und Versuchungen lebt, hilft ihm sein barmherziger und treuer Hoheprieſter im Himmel, indem er ihm zur rechten Zeit die ihm nöthige göttliche Kraft schenkt, ihm dadurch zum Sieg verhilft, ihn, wenn er zu Fall gekommen ist, wieder aufrichtet, und ihm die göttliche Gnade und Barmherzigkeit wieder vermittelt (vgl. 4, 16.). —

Dieses Helfen vollendet sich am Ende in einem vollständigen σώζειν, d. h. in der vollständigen Befreiung aus aller Sündennoth im weitesten Sinne des Wortes und in der

---

nantur, nec quidquam habet Christus quod non in usum nostrum accomodare liceat; quia hac conditione semel nobis a Patre datus est, ut omnia illius nostra sint! Calvin zu 7, 25.

*) Richtig bemerkt Delitzsch; ἐπιλαμβάνεται bezeichne ein in der Menschwerdung angehobenes und von da an sich fortsetzendes Erfassen für den Zweck der Erlösung. —

völligen Mittheilung des verheißenen Heils. Christus bringt die Seinen dahin, daß alle Noth der Versuchung, der noch anklebenden Sünde und des leiblichen und geistlichen Elends, welches die Folge und Strafe der Sünde ist, für sie auf immer und ewig ein Ende hat, und daß sie vollkommen selig sind (7, 25.) *). So macht sie Christus immer mehr und am Ende in vollständiger Weise der σωτηρία, des verheißenen Heiles theilhaftig. Darum wird von ihm gesagt, er sei durch seine Vollendung, welche ihn zum Hohepriester nach der Weise Melchisedeks machte, allen, welche ihm gehorsam sind, ein Ursächer des ewigen Heiles (αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου) geworden (5, 9.). Von dieser Bezeichnung ist die andere ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, Heerführer des Heils nur in sofern verschieden, als sie außerdem auch die Vorstellung in sich schließt, daß Christus als der Urbesitzer des Heils an die Spitze der Menschheit gestellt, vor dieser herzieht und sie zum gleichen Ziele führt (2, 10.) **). —

Es verdient besondere Beachtung, daß von dieser helfenden, rettenden und Heil spendenden Thätigkeit Christi (die zuletzt angeführte Stelle ausgenommen) immer nur mit Beziehung auf sein hohepriesterliches Amt die Rede ist. Nament-

*) Die Worte εἰς τὸ παντελές werden von allen neueren Auslegern (Delitzsch ausgenömmen) mit Berufung auf Bleek nicht nur durch „vollkommen, ganz und gar" wiedergegeben, sondern es wird ihnen auch die Bedeutung in perpetuum abgesprochen. Letzteres mit Unrecht! Denn es ist unbestritten und ist in der Natur der Sache begründet, daß εἰς τὸ παντελές, obwohl es zunächst „auf vollständige Weise" heißt, durch den Zusammenhang auch eine Beziehung auf die Zeit erhält. Dies ist offenbar auch hier der Fall; denn „ganz und gar" ist nur der gerettet, der „für immer und ewig" gerettet ist; und daß der Vf. dies in perpetuum (welches für sich allein allerdings den Sinn der Formel nicht vollständig wiedergibt) mit im Sinne hatte, zeigt die ganze Umgebung der Worte, in welcher auf die Ewigkeit des Priesterthums und des Lebens Christi so großes Gewicht gelegt ist. —

**) Vgl. Delitzsch z. d. St. —

lich in 7, 25. (vgl. v. 24) ist das Vermögen Christi, vollständig zu retten, davon abhängig gedacht (vgl. ὅθεν), daß er ein ewiges, auf keinen Andern übergehendes Priesteramt inne hat; und die Worte πάντοτε ζῶν, εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν geben die nähere Erklärung, daß jenes Vermögen darin begründet ist, daß Christus die Gläubigen ewig fürbittend vertritt. Das, daß er der ewige hoheprieſterliche Vertreter des Volkes Gottes ist, ist also die Voraussetzung dafür, daß er als der von Gott verordnete Heilsmittler diesem Volke das ewige Heil schenken kann. —

Man könnte sagen, daß doch diese Thätigkeit Christi eigentlich zu seinem königlichen Amte gerechnet werden müsse. Allein, indem der Vf. den erhöhten Christus als den Hoheprieſter nach der Weise des Prieſterkönigs Melchisedek betrachtet, stellt sich ihm die hoheprieſterliche und die königliche Würde Christi im innigsten Vereine dar; sein königliches Wirken ist, wenigstens so weit es sich auf die Gläubigen bezieht, zugleich ein hoheprieſterliches Thun; und unter diesen Gesichtspunkt stellt es der Vf., weil seine ganze christologische Anschauung von der Idee des Hoheprieſterthums Christi beherrscht ist. —

Zu der eben erörterten hoheprieſterlichen Thätigkeit Christi gehört auch die Vermittlung derjenigen göttlichen Thätigkeit, welche in den Gläubigen wirkt, was vor Gott wohlgefällig ist; Christus ist es nämlich, durch welchen Gott die Christen befähigt zu jeglichem guten Werke, und ihnen Kraft und Freudigkeit zur Erfüllung seines Willens schenkt (vgl. das allerdings zunächst zu ποιῶν gehörige διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in 13, 21.). So ist — allgemeiner ausgedrückt — die andere Seite der fortwährenden Wirksamkeit unseres himmlischen Hoheprieſters die, daß er der Mittler ist, durch welchen Gott uns seine Gaben darreicht, und zuletzt die volle und ewige σωτηρία schenkt. —

In der 13, 20. Christo beigelegten schönen bildlichen Bezeichnung: „der große Hirte der Schafe" ist diese die Gaben Gottes der Gemeinde zutheilende Thätigkeit, mit der

regierenden, schützenden und bewahrenden Wirksamkeit zusammengefaßt. —

Als der auf der einen Seite die Seinen fürbittend vertretende und auf der andern Seite ihnen helfende, sie rettende und ihnen am Ende die volle σωτηρία ertheilende königliche Hoheprieſter hat Chriſtus ſich bewieſen, als ſolcher beweist er ſich noch und als ſolcher wird er ſich ewiglich beweiſen. Denn Jeſus Chriſtus iſt geſtern und heute und in Ewigkeit unwandelbar derſelbe (vgl. 13, 8.)*). —

Schließlich noch die Frage, ob die in dieſem §. beſprochene Seite der hoheprieſterlichen Thätigkeit Chriſti einmal (etwa nach der Paruſie) ein Ende haben wird. Aus der eben angeführten Stelle wollen wir keine verneinende Antwort folgern. Denn gegen eine ſolche Folgerung könnte manche gegründete Einwendung erhoben werden. — Es kann keine Frage ſein, daß einmal die Zeit kommen wird, da Chriſtus keinen πειραζομένοις mehr zu helfen haben wird, da Alle, die überhaupt die σωτηρία ererben ſollen, vollſtändig gerettet und der Fülle des verheißenen Heils theilhaftig geworden ſind, da auch was vor Gott wohlgefällig iſt, vollſtändig in ihnen geſchaffen und entfaltet iſt. — Wenn aber auch die vollkommen heilig und ſelig Gewordenen in alle Ewigkeit hinein immer neue und größere Gnade aus der unerſchöpflichen Fülle Gottes empfangen**), ſo wird auch dieſe die

---

*) Ueber den Zuſammenhang dieſes Ausſpruchs mit v. 7 vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Ebrard und Delitzſch. Daß der Vers nur die Ermahnung v. 9 vorbereiten ſolle, und mit v. 7 gar nicht zuſammenhänge, geht aus dem angeblichen Gegenſatz von ὁ αὐτός zu ποικίλαις καὶ ξέναις keineswegs hervor. Die Beziehung auf v. 7 tritt ſogar für den unbefangenen Leſer noch klarer hervor, als die auf v. 9 (gegen Lünem.). Ueber ἐχθές, welches nur durch den Zuſammenhang ſeine nähere Beſtimmtheit erhält, vgl. Lünem. und beſonders Delitzſch. —

**) Wer dies zugibt, wird auch an dem Gedanken, daß die Seligen noch Wünſche und Bitten haben, keinen Anſtoß nehmen. Freilich können dieſelben ihren Grund nimmermehr in einem die Se-

Gnadengaben Gottes den Menschen vermittelnde Thätigkeit unseres himmlischen Hohepriesters kein Ende haben, sondern ewig sein. — Nehmen wir hierzu, was wir am Schlusse des vorigen §. bemerkten, so können wir uns nicht veranlaßt finden, die Ewigkeit des Hohepriesteramtes und der hohepriesterlichen Wirksamkeit Christi willkürlich zu beschränken. —

§. 73.

Die Wiederkunft Christi zur Vollendung des neutest. Gottesreiches.

Die Vollendung des neutest. Gottesreiches erfolgt nach der einstimmigen Lehre des N. T's durch die Wiederkunft Christi. Auch in unserem Briefe ist die Erwartung, daß Christus wieder kommen werde, um sein Werk vollends zu Ende zu führen, mehrfach ausgesprochen. Zwar findet sich an den betreffenden Stellen weder der Ausdruck παρουσία, noch die, besonders den Pastoralbriefen angehörige Bezeichnung ἐπιφάνεια. Daß aber der Vf. eine sichtbare Wiederkunft Christi erwartete, zeigt schon der Ausdruck ὀφθήσεται in 9, 28. Fraglich könnte nur etwa sein, ob Christus nach dieser Stelle bei seiner Wiederkunft nur für die, welche auf ihn warten, d. i. für die Gläubigen, oder ob er für Alle sichtbar erscheinen wird. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob man die Worte τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις enger mit ὀφθήσεται oder mit dem, seinerseits jedenfalls zu ὀφθήσεται gehörigen εἰς σωτηρίαν verbindet; ob man also übersetzt: „er wird zum zweiten Mal denen, die auf ihn warten, erscheinen zum Heil" oder „er wird zum zweiten Mal erscheinen — denen, die auf ihn

---

ligkeit beeinträchtigenden Gefühl der Entbehrung haben; und sie sind immer mit der, in dem vollendeten Gemeinschaftsverhältniß der Seligen mit Christo und mit dem Vater begründeten Gewißheit alsbaldiger Gewährung und Befriedigung verbunden. Aber ein dem ewigen Geben Gottes correspondirendes ewiges, und doch ewig befriedigtes Verlangen muß auch bei den Seligen vorausgesetzt werden. —

warten zum Heil.“ Letztere Verbindung ist nach der Wortstellung und nach dem sogleich anzuführenden Ausspruch des Vf's vorzuziehen; und wir haben also auf Grund dieser Stelle eine für Alle sichtbare Wiederkunft Christi anzuerkennen. — Darauf läßt auch die Art schließen, wie sich der Vf. in 1, 6. über die Wiederkunft Christi ausspricht; er sagt hier nämlich, daß Gott den Erstgeborenen abermals in die Welt (und zwar den bewohnten Weltkreis, οἰκουμένη) einführen werde; und er deutet in diesen Worten offenbar eine feierliche Einführung in einer der Würde des Erstgeborenen entsprechenden und den Bewohnern der Welt sichtbaren Herrlichkeit an. Davon, daß Engel Christum anbetend geleiten werden, sagt diese Stelle freilich nichts; denn nach der grammatisch allein zulässigen Erklärung derselben (nach welcher εἰσαγάγῃ die Bedeutung des futur. exact. hat) ist die dem Erstgeborenen von allen Engeln zu Theil werdende Anbetung in die Zeit nach der Wiederkunft Christi verlegt. — Als der einst auf Erden Wiedererscheinende heißt Christus 10, 37. schlechtweg ὁ ἐρχόμενος. —

Von den die Wiederkunft Christi begleitenden großen Ereignissen erwähnt der Vf. die Erschütterung und Umwandlung der Erde und des Himmels, als deren Urheber er sowohl Gott (vgl. 12, 26 f.), als auch Christum (vgl. 1, 12.) bezeichnet. Auch die nur beiläufig und in anderem Zusammenhang erwähnte Auferstehung der Todten (vgl. 6, 2. 11, 35.) *) ist im Sinne des Vf's gewiß auf die Zeit der Wiederkunft Christi anzusetzen. —

Die Zeit der Wiederkunft Christi nennt er emphatisch ἡ ἡμέρα (vgl. 10, 25.). Mit der ganzen apostolischen Kirche theilt er die Erwartung, daß dieser „Tag“ nicht

*) Was das Prädicat κρείττονος in letzterer Stelle betrifft, so scheint uns die Beziehung auf die im Anfang des Verses erwähnte ἀνάστασις zum Fortleben auf dieser Erde (vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Ebrard und Delitzsch) wahrscheinlicher zu sein, als die auf die unmittelbar zuvor erwähnte ἀπολύτρωσις, welche „als eine Art von Auferstehung“ betrachtet sein müßte (gegen Lünem.). —

mehr ferne sei. „Nur noch eine kleine, ganz kleine Weile wird es dauern, und der da kommen soll, wird kommen und nicht verziehen“ (10, 37.). Ja die Leser sehen schon den Tag herannahen (10, 25.), indem die Zeichen, welche demselben nach der Weissagung Christi vorangehen sollen, theils schon eingetroffen sind, theils fortwährend eintreffen, wobei man namentlich an die unmittelbar vor dem jüdischen Kriege über das jüdische Volk gekommenen Trübsale, an die Empörungen und Unordnungen, vielleicht auch an die Lauheit und die Irrlehren in den christlichen Gemeinden zu denken hat*). — Aus einer Stelle scheint sogar hervorzugehen, daß der Vf. die Vorstellung hatte, der Zeitraum von dem öffentlichen Auftreten Christi an bis zu seiner Wiederkunft werde — der Zeit des Zuges der Israeliten durch die Wüste entsprechend — eine Dauer von 40 Jahren haben; und dieser Zeitraum wäre allerdings, als er seinen Brief schrieb, seinem Ende schon sehr nahe gewesen**). —

Der Zweck der Wiederkunft Christi ist nach 9, 28. denjenigen, welche auf ihn warten, die vollkommene σωτηρία zu schenken. Jenes σώζειν εἰς τὸ παντελές, von welchem im vorigen §. die Rede war, vollendet sich also, wenigstens für die noch nicht Gestorbenen, erst zur Zeit der Parusie. Da erst werden sie der Erfüllung der Verheißung vollkommen theilhaftig (10, 36. vgl. 37.); sie werden in der durch den wiederkommenden Christus herbeigeführten Catastrophe, welche

---

*) Vgl. Bleek zu 10, 2.

**) Vgl. 3, 9. Wenigstens läßt sich ohne diese Voraussetzung kein Grund denken, aus welchem der Vf. die Zeitbestimmung: „40 Jahre lang“ gegen den Grundtext zum Vorhergehenden gezogen haben könnte, während ihm doch die dem Grundtext entsprechende Wortverbindung wohl bekannt war (s. v. 17). Auch ist es sehr beachtenswerth, daß im Talmud und bei Rabbinen die Dauer des messianischen Reiches als eine vierzigjährige angegeben wird, und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf die 40 Wüstenjahre und auf die an unserer Stelle citirten Psalmworte. — Vgl. Näheres bei Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch z. d. St. —

den Abtrünnigen den Untergang bringt, das Leben erhalten (εἰς περιποίησιν ψυχῆς), was natürlich die Erlangung des ewigen Lebens in sich schließt (ζήσεται) vgl. 10, 38 f. —

Nur an der oben angeführten Stelle 9, 28. ist der Zweck der Wiederkunft Christi ausdrücklich angegeben, und es ist als solcher nur die σωτηρία der Gläubigen bezeichnet. Dagegen ist nirgends ausdrücklich gesagt, daß Christus auch zum Gericht über seine Feinde kommen werde. Nicht als ob der Vf. über das künftige Gericht ganz schwiege; vielmehr weist er, obschon er die Lehre von dem κρῖμα αἰώνιον (nach 6, 2.) zu den Anfangsgründen christlicher Erkenntniß rechnet, doch verhältnißmäßig oft und mit großem Ernst und Nachdruck auf dasselbe hin (vgl. 3, 13. 4, 11. 13. 6, 8. 9, 27. 10, 27—31. 38 f. 12, 17. 23. 25. 29. 13, 4.). Aber das Auffallende ist, daß, wo der Richter ausdrücklich bezeichnet ist, immer — nicht Christus, sondern — Gott genannt ist (vgl. 10, 30 f. 12, 23. 25. 29. 13, 4.). Schon Schulz (S. 95) hat dies als eine Eigenthümlichkeit der eschatologischen Anschauungen des Vf's bemerklich gemacht, und die verwandte Erscheinung damit combinirt, daß nach unserem Briefe Gott das Subject ist, welches Christo seine Feinde zum Schemel seiner Füße legt und ihm Alles unterthan macht*). Ihm stimmt Bleek zu 9, 28. zu, indem er beifügt: bei dem sonstigen Bestreben des Briefes, die Herrlichkeit und Majestät Christi hervorzuheben, könne es schwerlich als zufällig betrachtet werden, daß derselbe nirgends das Gericht Christo zuschreibt. Auf Grund der irrigen Erklärung der Worte χωρὶς ἁμαρτίας in 9, 28. durch μὴ (sollte heißen μηκέτι) οὔσης ἁμαρτίας**) und seiner ebenfalls irrigen Erklärung von 10, 12***) hat Bleek diese eigenthümliche eschatologische Anschauung noch genauer bestimmt. Der Vf. erwarte nämlich, daß „dem Sohne Gottes bis zu seiner Wiederkunft dergestalt alle feind-

*) Vgl. S. 353 f. —

**) Vgl. dagegen Lünem. z. d. St. und §. 62.

***) Vgl. S. 399. —

zu uns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, indem er, wie der Hohepriester, unser Gebet vor Gott bringt, und die göttlichen Segnungen uns zuführt." — „Christus bittet für uns" will sagen: Es besteht (wenn auch keine intercessio verbalis, so doch) ein beständiger, lebendiger Verkehr zwischen Christus, als dem hohepriesterlichen Vertreter der Seinigen, und Gott dem Vater; unsere Anliegen macht unser himmlischer Hohepriester, der Mitgefühl hat für unsere Schwachheiten (4,15.), fortwährend zu seinen eigenen, persönlichen Anliegen*), der Verkehr der Gläubigen mit Gott ist immer durch Christum vermittelt, und ebenso auf der andern Seite der Verkehr Gottes mit den Gläubigen (was aber natürlich nicht mehr in das Gebiet des Begriffs der Fürbitte fällt). Nicht die ein und für allemal vollbrachte Versöhnung, sondern die fortwährende persönliche Lebensthätigkeit Christi bildet das Mittelglied zwischen menschlichem Bitten und göttlichem Erhören, zwischen

*) „Johannes denkt sich den lebendigen Christus als persönlich fortwirkend in seinem Werke, als den, welcher mit derselben heiligen Liebe, mit der er auf Erden sein Werk als Vermittlung für die sündige Menschheit vollbrachte, fortwirkt in seinem verklärten Zustande bei seinem Vater. Er ist es, in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, durch den der Zusammenhang der durch ihn erlösten und mit Gott versöhnten Menschheit mit Gott als dem Vater stets vermittelt wird." Neander zu 1 Joh. 2,1. — „Wie er als unser Sachwalter und Vormund beim Vater mit ihm eigentlich darüber rede, und worin denn die Art und Weise seiner Fürsprache bestehe, das ist uns unausforschlich und dem Menschenverstande auf Erden unbegreiflich. Doch hat er sein Beten, wie er's dem Herzen seines Vaters hinlegt, einmal auf Erden mit Menschenworten (Joh. 17) ausgesprochen, und es von sich mit lauter Stimme hören lassen, damit wir wissen möchten, was der Sinn seines Herzens über uns beständig ei, und was er nun in göttlicher Art vorbringe, nachdem er vom Vater in ihm selbst verklärt worden ist." Steinhofer, S. 193. Vgl. überhaupt, was derselbe S. 164 f. und S. 190 ff. von der Fürbitte Christi sagt. —

göttlichem Geben und menschlichem Nehmen. — Allerdings gründet sich diese fürbittende Thätigkeit Christi auf sein ein und für allemal dargebrachtes Opfer, aber sie beschränkt sich keineswegs darauf, daß Christus „stets beim Vater sein Versöhnungsopfer geltend macht“*). —

Es ergibt sich aus dem vorhin Gesagten, daß es mit der fürbittenden Thätigkeit Christi enge zusammenhängt, daß die Christen durch ihn zu Gott nahen (vgl. τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, 7,25.) und durch ihn (δι' αὐτοῦ) das Opfer des Lobes Gott allezeit darbringen (13, 15.). Denn als unser für uns bittender Vertreter bringt er unsere Bitten, aber auch unser Lob und unsern Dank vor Gott. Darum ist auch die Ermahnung zu Gott zu nahen in 10, 19 ff. nicht nur dadurch begründet, daß er uns durch sein Opfer den Weg zum Allerheiligsten eröffnet hat, sondern auch dadurch, daß wir einen großen Priester, der über das Haus Gottes gesetzt ist, haben; und ebenso 4, 16. (vgl. v. 15) dadurch, daß wir einen Hohepriester haben, der Mitgefühl hat für unsere Schwachheiten. —

Uebrigens nöthigt Nichts zu der Annahme, daß diese fürbittende Thätigkeit Christi einmal aufhören wird. Christus bleibt der Vermittler unserer Bitten**) und unseres Lobes und Dankes, auch wenn wir längst ganz sündlos geworden sind. Daß dies die Anschauung des Vf's ist, darauf deutet die Beziehung, in welche 7, 25. die Fürbitte Christi zu seinem ewigen Leben gesetzt ist; das letztere bethätigt sich eben in ewiger Fürbitte***). —

---

*) Gegen Martensen Dogmatik, §. 169. Irgend eine Verflüchtigung oder Entleerung des Begriffs der Fürbitte ist der Grund davon, daß die meisten neueren Dogmatiker dieser fürbittenden Thätigkeit Christi keine besondere Stelle in der Lehre von seinem hohepriesterlichen Amte einräumen wollen.

**) Oder werden wir in der Ewigkeit Nichts mehr zu wünschen und zu bitten haben? Vgl. die Note am Schluß von §. 72. —

***) Quale hoc et quantum amoris erga nos pignus est quod nobis Christus, non sibi vivit! Quod receptus est in beatam aeternitatem, ut in coelo regnet, id causa nostra factum Apostolus pronuntiat. Ergo et vita, et regnum, et gloria Christi in salutem nostram, tanquam in suum scopum desti-

erklärt sich auch diese Thatsache in einfacher und genügender Weise. Die richtende und strafende Thätigkeit paßt nicht recht zum hohepriesterlichen Amte, auch wenn das königliche Amt mit demselben verbunden ist. Da nun der erhöhte Christus als himmlischer Hoherpriester dem Vf. vor der Seele stand, so lag es ihm nahe, als Zweck seines Wiedererscheinens auf Erden nur die Vollendung seines hohepriesterlichen Werkes, d. i. die vollkommene σωτηρία der Gläubigen — zu betrachten, dagegen das zu gleicher Zeit stattfindende Gericht und die Bestrafung der „Widerwärtigen" Gott selbst zuzuschreiben.

Beiläufig sei noch bemerkt, daß man aus den Stellen 10, 27. 12, 29. keineswegs schließen darf, daß nach der Vorstellung des Vf's die ἀπώλεια der Ungläubigen in völliger Vernichtung bestehe *). Es wäre diese Vorstellung auch damit unvereinbar, daß die beharrlichen Feinde Christi am Ende zum Schemel seiner Füße gemacht werden sollen. —

Durch die Wirksamkeit des wiedergekommenen Christus und die seine Wiederkunft begleitenden Ereignisse ist das durch Christum gestiftete Gottesreich für immer vollendet. Die geweissagte Erschütterung und Umwandlung von Erde und Himmel, deren Resultat nach einer bekannten auf altteſt. Verheißungen beruhenden Erwartung eine neue Erde und ein neuer Himmel ist, ist die einzige noch bevorstehende; und dann wird das, was unbeweglich und unwandelbar ist, nämlich das (den neuen Himmel und die neue Erde in sich schließende) Reich Christi ewig bleiben. In diesem ewigen, für immer fest begründeten und fortan unveränderlichen Reiche wird der Herr das ganze durch ihn erlöste Volk Gottes vereinigen und an seiner Herrschaft Theil nehmen lassen (vgl. 12, 26—28.) **). —

---

*) Gegen Schulz, S. 93 f. — Vgl. Bleek zu 10, 27. —

**) Ueber die Construction von v. 27 und die Bedeutung der Worte ὡς πεποιημ. vgl. S. 129 f. Anm.; — über das part. praes. παραλαμβάνοντες S. 130; zu der ganzen Stelle S. 127—131; und über die Folgerung aus dem ἐπάπαξ Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch z. d. St. —

Dritter Abſchnitt.

Bibliſch-theologiſche Vergleichungen.

§. 74.

Die altteſt. Grundlage der Anſchauungen des Vf's.

Wenn wir nun behufs unſerer vergleichenden, bibliſch-theologiſchen Unterſuchungen noch einmal auf die ausführlich dargelegte Lehre des Vf's von der Wirkſamkeit Chriſti zurückblicken, ſo drängt ſich uns vor Allem die Wahrnehmung auf, daß das A. T. unverkennbar einen großen und bis in's Einzelnſte gehenden Einfluß auf dieſelbe geübt hat. Sie iſt ganz auf altteſt. Boden erwachſen. Der Vf. lebte in altteſt. Anſchauungen; faſt alle ſeine Ideen und Begriffe hat er aus dem A. T'e entnommen. Im Lichte der Erkenntniß, daß das Werk Chriſti nichts anderes iſt, als die Erfüllung deſſen, was ſchon in den altteſt. Inſtitutionen (allerdings in ſehr unvollkommener Weiſe) vorgebildet und in der altteſt. Schrift geweiſſagt war, geſtaltet ſich in ſeinem Geiſte die empfangene Kunde von dem meſſianiſchen Werke Chriſti und dem dadurch erworbenen Heile zu einem wohlzuſammenhängenden Lehrorganismus, der an ſeine frühere jüdiſche Geſammtanſchauung eng ſich anſchließt, in welchem aber die überkommene chriſtliche Wahrheit nicht getrübt und entſtellt, ſondern zu klarerer und vollſtändigerer Erkenntniß gebracht iſt. Die altteſt. Grundform ſeiner religiöſen Anſchauungen iſt im Weſentlichen unverändert geblieben; aber ſie iſt mit einem neuen, höheren Inhalt erfüllt worden, ſo daß ſeine religiöſe Geſammtanſchauung doch zu einer weſentlich neuen wiedergeboren und verklärt iſt. —

Die beiden Alles beherrſchenden Ideen des Hoheprieſterthums Chriſti und des von ihm dargebrachten Verſöhnungsopfers weiſen uns auf das altteſt. Prieſter- und Opferinſtitut hin. Ohne dieſes wäre der Vf. nimmermehr dazu gekommen, das meſſianiſche Amt Chriſti unter den Geſichtspunkt des Hoheprieſteramtes und ſeinen Tod und

seine Erhöhung unter den eines Gott dargebrachten Versöhnungsopfers zu stellen. — Durch die Uebertragung dieser beiden Ideen auf Christum und die Anwendung ihrer einzelnen Momente auf das Werk Christi ist nun für ihn ein helles Licht auf das letztere gefallen; wir haben schon in §. 62 darauf hingedeutet, wie folgenreich in dieser Beziehung die Uebertragung der Hoheprieſteridee auf Christum war; wir heben hier nur noch besonders hervor, daß sie dem Vf. die Bedeutung, welche die Menschwerdung Christi und seine wahrhaft menschlichen Erfahrungen und Erlebnisse für sein Heilswerk haben, klar machte. Die Idee des Versöhnungsopfers aber hat ihm, um nur das Wichtigste anzuführen, klar gemacht, warum Jesus sterben mußte, in wiefern die Sündenvergebung eine Folge des Todes Jesu ist, wie eng sein Tod mit seiner nachmaligen Erhöhung in den Himmel zusammenhängt, und welche Stellung und wesentliche Bedeutung in dem Ganzen des Versöhnungswerkes auch der letzteren zukommt. Man kann darum den Gewinn, welchen der Vf. für seine Erkenntniß der Bedeutung des Werkes Christi daraus zog, daß er mit dem A. T'e und dem Geist seiner Institutionen so innig vertraut war, nicht hoch genug anschlagen. —

Wie sehr der Einfluß, welchen namentlich die Idee des Hoheprieſterthums Christi auf unser ganzes Lehrstück geübt hat, überall an den Tag tritt, brauchen wir nicht erst besonders nachzuweisen. Erstreckt sich derselbe doch, wie wir zuletzt gesehen haben, sogar noch auf die Eschatologie des Vf's. — Es ist dies eine Bestätigung für unsere, schon früher (§. 57) begründete Behauptung, daß man die centrale Stellung, welche die Lehre vom Hoheprieſterthum Christi in unserem Briefe einnimmt, aus dem Zwecke des Vf's für sich allein nicht erklären kann, sondern darin eine Eigenthümlichkeit seiner Gesammtauffassung der christlichen Wahrheit zu erkennen hat. —

Auch alle einzelnen Vorstellungen, welche diesem Lehrstücke angehören, haben eine eigenthümliche altteſt. Färbung,

oder ſind vielmehr ganz in altteſt. Gewand gekleidet. Die Himmelfahrt Chriſti ſtellt ſich dem Vf. als Eingang in das himmliſche Allerheiligſte und als Darbringung des Verſöhnungsblutes dar; das Verſöhnungswerk nach ſeiner objectiven Seite als eine Reinigung des himmliſchen Heiligthums durch Blutſprengung; der Tod Chriſti, ſofern durch denſelben der neue Bund aufgerichtet worden iſt, als die Darbringung eines Bundesopfers durch den Bundesmittler; die Erwirkung des Rechtes des Volkes Gottes zu Gott zu nahen als Eröffnung des Zuganges zu dem zuvor verſchloſſenen wahrhaftigen Allerheiligſten. — Aber auch die Vorſtellung ſelbſt, daß es eine, dem irdiſchen Heiligthume entſprechende, himmliſche Gotteswohnung gibt, iſt aus dem A. T'e entnommen. So iſt z. B. in Pſ. 11,4. 18,7. 29,9. Mich. 1,2. Hab. 2,20. der Himmel als die Wohnſtätte Gottes הֵיכַל קָדְשׁוֹ genannt; ja die Vorſtellungen des Tempels in Jeruſalem und des himmliſchen Heiligthums ſind im A. T'e ſo unauflöslich mit einander verbunden, daß ſie überaus häufig in einander fließen*). — Die Vorſtellung eines von keiner fleiſchlichen Abſtammung abhängigen, mit der königlichen Würde verbundenen, himmliſchen Hoheprieſteramtes und einer nicht in Opferdarbringungen beſtehenden, fortdauernden, hoheprieſterlichen Thätigkeit verdankt der Vf. offenbar dem, was das A. T. von Melchiſedek ſagt. Den Gedanken ferner, daß Chriſtus die Sünden Vieler auf ſich genommen und getragen habe, hat er ganz wörtlich aus der Stelle Jeſ. 53,12., die er ohne Zweifel meſſianiſch deutete, entnommen. — Ebenſo ſind die Begriffe ἱλάσκεσθαι, καθαρίζειν und ἁγιάζειν einfach aus dem A. T'e herübergenommen, und haben in unſerem Briefe ganz dieſelbe Bedeutung, welche ſie in der LXX haben; im Grunde kann man dies auch von den Begriffen λύτρωσις und ἀπολύτρωσις ſagen**). — Auch die Lehre von der Fürbitte Chriſti wurzelt

*) Vgl. Hupfeld: die Pſalmen, I. 1855, zu Pſ. 11,4. —
**) Vgl. Umbreit: der B. a. d. Römer, S. 261 f. —

im A. T'e; zwar kann man es in Zweifel ziehen, daß die Idee der Fürbitte vom altteſt. Hoheprieſter auf Chriſtum übertragen worden iſt; denn wenn auch Philo vom jüdiſchen Hoheprieſter ſagt, daß er für das ganze Menſchengeſchlecht Gebete und Dankſagungen verrichte*), ſo ſchreibt doch das A. T. demſelben dieſe Funktion nirgends ausdrücklich zu**). Sonſt aber redet es ſehr oft von einer Fürbitte frommer und gottgefälliger Männer, namentlich Moſis und der Propheten, für Andere (vgl. Gen. 18, 20 ff. 20, 7. 17. Ex. 32, 11 ff. 30 ff. Num. 14, 13 ff. 20. 1 Sam. 7, 5. 9. 12, 19. 23. 1 Reg. 13, 6. 2 Reg. 19, 4. Jeſ. 53, 12. Jer. 7, 16. 11, 14. 14, 11. 15, 1. 37, 3. 42, 2. Am. 7, 2. 5. Hiob 42, 8. 10.). Jedenfalls ſtammt alſo auch dieſe Idee aus dem A. T'e. — Daß endlich in der Eſchatologie die Bezeichnung der Zeit der Wiederkunft Chriſti durch ἡ ἡμέρα und die Erwartung der Erſchütterung und Umwandlung des Himmels und der Erde der Auferſtehung der Todten und des Gerichts ihre Quelle in dem hat, was die altteſt. Propheten von dem יוֹם יְהוָה ſagen, bedarf keines Beweiſes***). —

Das ganze Lehrſtück iſt ſo ausſchließlich auf ſpecifiſch altteſt. Boden erwachſen, daß wir es für unmöglich halten müſſen, daß es von einem chriſtlichen Lehrer herrührt, der nicht von Geburt ein Jude war. Ein ſolcher hätte ſich wohl durch Verkehr mit den Juden und beſonders durch

---

*) Philo de monarch. II. p. 825; de virtut. et legat. ad Caj. p. 1035. —

**) In Ex. 28, 38. und Num. 17, 12. iſt von keiner Fürbitte des Hoheprieſters die Rede (gegen Frommann, S. 472).

***) Wenn die in §. 73 beſprochene eigenthümliche eſchatologiſche Vorſtellung, welche Bleek in unſerem Briefe gefunden zu haben glaubt, in demſelben wirklich vorhanden wäre (was wir verneinen müſſen), ſo hätte man wohl ihren Entſtehungsgrund darin zu ſuchen, daß nach der Darſtellung mancher prophetiſchen Weiſſagungen der Meſſias erſt unter dem Volke Iſrael auftritt, nachdem Gott daſſelbe von ſeinen Feinden errettet hat (vgl. Lutz, S. 257—259. 277).

Studium des A. T's bis auf einen gewissen Grad in altest. Anschauungen hineinleben, und viele altest. Ideen sich aneignen können; daß aber sein ganzes Denken so ausschließlich und so tief im A. T'e wurzeln könnte, ist uns unglaublich. — Auch muß der Uebergang unseres Vf's vom Judenthume zum Christenthume auf dem Wege ruhiger und allmäliger Entwickelung vor sich gegangen sein; er muß schon von der Unwirksamkeit der altest. Opfer überzeugt, und an eine höhere Betrachtung der Institute des Judenthums gewöhnt gewesen sein, als er die Kunde von dem Heilswerke Christi empfing, so daß sich seine christliche Heilserkenntniß unmittelbar an seine vorchristlichen Anschauungen, als letzte Stufe ihrer Entwickelung, anknüpfen konnte. Denn wenn jener Uebergang ein eigentlicher Bruch mit seiner früheren Ueberzeugung gewesen wäre, so wären gewiß auch manche seiner altest. Anschauungsformen zerbrochen worden; die altest. Grundform seiner religiösen Anschauungen hätte sich dann nicht so vollständig unversehrt erhalten können. — Endlich muß sich der Vf. auch, nachdem er Christ und christlicher Lehrer geworden war, fortwährend in das Studium des A. T's vertieft haben. Sein Brief, und insbesondere die in diesem Theile entwickelte Lehre seines Briefes ist ein entschiedener Beleg dafür, daß die erleuchtende Wirksamkeit des heil. Geistes auch in Bezug auf die neutest. Schriftsteller sich aufs Innigste an das schon schriftlich fixirte Gotteswort, in welchem und durch welches der Geist sich wirksam beweist, angeknüpft hat. —

§. 75.

Ihr Verhältniß zu dem Selbstzeugniß Christi.

Wenn nach §. 74 die Lehre des Vf's von der Wirksamkeit Christi durchaus im A. T'e wurzelt, so fragt sich, ob sie dabei auch in dem Selbstzeugnisse Christi von seinem Heilswerke begründet sei. Wir müssen diese Frage entschieden bejahen. —

Daß Christus auf die barmherzige Liebe Gottes als den letzten Grund des ganzen Heilswerkes hinweist, wie nach unserem Vf. die Uebertragung des Hoheprieſteramtes auf Chriſtum und die ſühnende Kraft ſeines Opfers auf den Gnadenwillen Gottes zurückzuführen iſt, bedarf keines Nachweiſes*). — „Prieſter" oder „Hoheprieſter" nennt ſich Chriſtus allerdings nie; ebenſowenig vergleicht er ſeine Heilsthätigkeit mit den Amtsverrichtungen der altteſt. Hoheprieſter, oder ſpeciell mit der Darbringung des Verſöhnungsopfers. Dagegen bezeugt er, daß es ſein Beruf ſei ſein Leben zum Beſten der Seinigen aufzuopfern, um ſie dadurch von ihrem Tod und Verderben zu erretten (Joh. 10, 11—18.). Sein in aufopfernder Liebe in den Tod gegebenes Leben bezeichnet er als ein Löſegeld (λύτρον) für Viele (Matth. 20, 28.). Daß er am Kreuz erhöhet wird, wie Moſes in der Wüſte eine Schlange erhöhte, geſchieht zu dem Zwecke, damit Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, ſondern das ewige Leben habe (Joh. 3, 14 f.). Die Sündenvergebung und ihre Verkündigung iſt nach Luc. 24, 46 f. eine Folge ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung. Nach den Einſetzungsworten des h. Abendmahls iſt ſein Leib für uns dahingegeben (Luc. 22, 19.) und ſein Blut für Viele vergoſſen (Luc. 22, 20. Marc. 14, 24.) zur Vergebung der Sünden (Matth. 29, 28.). Die Erwirkung der Sündenvergebung iſt alſo der Zweck ſeines Todes**). Indem dabei das Blut Chriſti τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης (Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. vgl. Luc. 22, 20.) genannt wird, iſt ſein Tod — zwar nicht als ein Verſöhnungsopfer, aber — als ein Bundesopfer dargeſtellt, welchem, wie in unſerem Briefe, und gewiß der altteſt. Bundesopferidee entſprechend, ſündenſühnende Kraft zugeſchrieben iſt. Luc. 22, 37. und 23, 31. deutet Chriſtus — an der erſteren Stelle mit

*) Vgl. darüber Schmid, I. S. 260 f.

**) Auf die Beantwortung der Frage, wie man es zu erklären habe, daß Chriſtus ſchon während ſeines Lebens Sünden vergibt, können wir uns hier nicht einlaſſen. —

ausdrücklicher Hinweisung auf Jes. 53,12. — an, daß über ihn, den Unschuldigen, nach dem Rathschlusse Gottes ein Gericht ergehen müsse, wie über einen Uebelthäter. Joh. 17,19. endlich sagt er, daß er sich selbst für seine Jünger heilige d. h. sich, im Begriffe sein Leben für sie dahinzugeben, Gotte zum Opfer weihe, damit auch sie ἡγιασμένοι würden*). —

Aus diesen Aussprüchen ergibt sich Folgendes:

1) Christus schreibt seinem Tode die Wirkung zu, daß durch denselben Alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden erlangen, von ihrer Schuld befreit und vom Verderben errettet werden und als ἡγιασμένοι das ewige Leben erlangen.

2) Wie sein Tod diese heilsamen Wirkungen üben könne, wird von ihm erklärt, a. indem er andeutet, daß sein Tod ein stellvertretendes Erdulden der Sündenstrafen im Sinne von Jes. 53 ist; b. indem er denselben als ein Lösegeld bezeichnet; und c. indem er ihn theils ganz allgemein als ein Opfer seiner selbst, theils speciell als ein sühnendes Bundesopfer darstellt.

3) Die Opferidee, — wenn auch nicht speciell die Idee des Versöhnungsopfers, — benützt also auch Christus zur Erklärung der Bedeutung seines Todes; und, obschon er sich nicht Hoheprieſter nennt, so ist doch die Idee, daß er, als der neutest. Hoheprieſter, sich selbst Gott zum Opfer dargebracht habe, in seinen eigenen Worten wohl begründet, sofern er nämlich von sich sagt, daß er sich selbst für seine Jünger Gotte zum Opfer weihe (Joh. 17,19. vgl. Joh. 10, 11—19. Matth. 20,28.).

4) Auch seiner Auferstehung und — wie wir nach Joh. 12, 32. 14,2 f. und 61,7. hinzufügen können — seiner Himmelfahrt schreibt Christus eine wesentliche Bedeutung in seiner Wirksamkeit zu unserem Heile zu. —

---

*) Vgl. zu allen angeführten Stellen Schmid, I. S. 281—289; zu Joh. 3,14 f. und 17,19. auch Meyer's Commentar.

Wir brauchen nicht erst nachzuweisen, daß die ganze Lehre unseres Vf's über das hohepriesterliche Werk Christi nichts Anderes ist, als eine weitere Entwicklung und Entfaltung dieser schon von Christo gegebenen Aufschlüsse. Was in ihnen über den Zusammenhang der Sündenvergebung mit seinem Tode und seiner Auferstehung, resp. Himmelfahrt, kurz angedeutet ist, das hat der Vf. mit Hilfe der altteſt. Hoheprieſter- und Opferidee weiter ausgeführt und seinem Inhalte nach im Einzelnen explicirt. Daß er in Betreff der Opferidee nicht bei der, von Christo selbst herrührenden Betrachtung seines Todes als eines Bundesopfers stehen blieb, sondern denselben hauptsächlich unter den Gesichtspunkt des Versöhnungsopfers stellte, kann nicht als eine Abweichung von den Aussprüchen Christi betrachtet werden, da Christus sein Leiden und Sterben auch mit dem Opfer im Allgemeinen in Parallele stellt, und wo er dasselbe mit dem Bundesopfer vergleicht, voraussetzt, daß diesem sündensühnende Kraft zukommt. —

Im Einzelnen bemerken wir noch, daß die dem Vf. eigenthümliche Vorstellung von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums durch Christi Blut in dem Ausspruch Jesu, daß er hingehe, um den Seinen in seines Vaters Hause eine Stätte zu bereiten (Joh. 14, 2 f.), einen Anknüpfungspunkt hat. Ferner findet sich in Luc. 22, 29 f. der Ausspruch: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα u. s. w., welcher, obschon in demselben nicht von einer testamentlichen Verfügung die Rede ist, doch offenbar mit dem Gedanken, daß Christus der Testator der neuteſt. Güter ist, große und nicht blos formelle Verwandtschaft hat. Dieser Gedanke unseres Briefes findet aber auch materiell seine Begründung in den schon oben angeführten Stellen, nach welchen der heilige Geist den Jüngern nicht hätte geschenkt werden können, wenn Christus nicht von ihnen geschieden wäre, und in dem Ausspruch, daß das Weizenkorn allein bleibt, wenn es nicht in der Erde erstirbt, und erst, wenn dies geschehen ist, viele Frucht bringt (Joh. 12, 24.). Die Lehre

von der Vernichtung des Teufels als Gewalthaber des Todes durch den Tod Christi hat ihre Anknüpfungspunkte in Worten, wie Joh. 12, 31. 14, 30. vgl. mit Joh. 6, 53 f. u. adv. Stll.

Auch was unser Brief von der noch fortdauernden hoheprieſterlichen Thätigkeit Christi im Himmel lehrt, iſt in dem Selbſtzeugniſſe Christi begründet. Er bezeugt, daß er in ſeinem überirdiſchen Zuſtande bei dem Vater Fürbitte für ſeine Jünger einlegen werde (vgl. Joh. 14, 16.) *); und daß er der Seinen ſchützend, helfend, rettend und ſegnend ſich fortwährend annimmt, liegt deutlich in Worten, wie Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 10, 28. 12, 32. u. adv. —

Die in unſerem Briefe vorkommende Benennung Christi, „der große Hirte der Schafe" erinnert an Joh. 10, 11 ff. 21, 15 ff. Matth. 10, 6. 15, 24. 25, 32. 26, 31. Luc. 15, 4 ff; jedoch kann der Vf. dieſelbe auch aus dem A. T'e (vgl. Jeſ. 40, 11. Ezech. 34, 11 ff. 23. 37, 24.) entnommen haben.

In Betreff der Eschatologie unſeres Briefes endlich können wir uns auf eine Bemerkung beſchränken: das Joh. 12, 47 f. verzeichnete Wort Christi vgl. mit Matth. 18, 35. 20, 1. 8. 22, 2. 11—13. u. adv. iſt ein Beweis, daß die dem Vf. eigenthümliche Vorſtellung, daß nicht Chriſtus, ſondern Gott das Endgericht halten wird, in dem Selbſtzeugniß Christi ebenſogut begründet iſt, als die damit wohl vereinbare gewöhnliche Vorſtellung.

Wir glauben, in Vorſtehendem den Nachweis geliefert zu haben, daß die Lehre des Vf's von der Wirkſamkeit Christi auch in dem, was ihr eigenthümlich iſt, durch das Selbſtzeugniß Christi beſtätigt wird, und verweiſen ſchließlich nur noch auf die S. 384 gemachten Bemerkungen, welche auch in Beziehung auf das Verhältniß dieſes Lehrſtückes zu den Ausſprüchen Christi gültig ſind.

---

*) Joh. 16, 26 f. ſteht hiermit nicht im Widerſpruch; vgl. Schmid, I. S. 294. —

§. 76.

Ihr Verhältniß zu der pauliniſchen Lehre.

Daß wie in der Chriſtologie, ſo auch in der Lehre von der Wirkſamkeit Chriſti die Grundgedanken unſeres Briefes ſich auch als pauliniſche nachweiſen laſſen, iſt allgemein anerkannt. Aber bei aller Uebereinſtimmung der Grundgedanken müſſen wir doch gerade hier eine ſehr bedeutende Verſchiedenheit zwiſchen den auf Grund derſelben aufgeführten Lehrgebäuden anerkennen. —

Beginnen wir mit der Vergleichung der beiderſeitigen Lehren von dem, was Chriſtus ein und für allemal zu unſerem Heile gethan hat*)! — Hier muß zuerſt darauf aufmerkſam gemacht werden, daß das Lehramt Chriſti in den pauliniſchen Schriften, ganz wie in unſerem Briefe, dem Verſöhnungswerke gegenüber völlig in den Hintergrund tritt, obſchon auch Paulus auf die durch Chriſtum gegebene Offenbarung großes Gewicht legt**). — Auch nach pauliniſcher Lehre iſt ferner der Gnadenwille Gottes der letzte Grund des Verſöhnungs- und Erlöſungswerkes***); und dieſes wurde ausgeführt, indem Chriſtus dem Gnadenrathſchluſſe Gottes gehorſam, freiwillig †) für uns litt und ſtarb. Dies Leiden und Sterben des Unſchuldigen ††) war ein ſtellvertretendes Tragen der Sündenſtrafe, welche der Zorn Gottes über die Sünder verhängt hat; den Ordnungen der Heiligkeit und

---

*) Es kann natürlich nicht unſere Abſicht ſein eine zuſammenhängende Darſtellung der pauliniſchen Verſöhnungs- und Erlöſungslehre zu geben. Wir heben nur das heraus, was für unſern Zweck wichtig iſt. —

**) Vgl. Schmid, II. S. 309. Schumann, II. S. 784; auch Uſteri, S. 83 f. —

***) Vgl. Uſteri, S. 82 f. Dähne, S. 71 f.; auch Schmid, II. S. 312.

†) Vgl. Dähne, S. 148 f.

††) Vgl. Dähne, S. 152.

Gerechtigkeit Gottes ist dadurch ein Genüge geschehen*). — Daß der Tod Christi auch von Paulus als ein Gott dargebrachtes Opfer betrachtet wird, kann nicht bezweifelt werden (vgl. 1 Cor. 5, 7. Ephes. 5, 2.). Streitig aber ist, ob er in diesen Stellen und in Röm. 3, 25. denselben auch unter den Gesichtspunkt des Sünd- oder Versöhnungsopfers stelle. — Von den meisten Auslegern wird das Wort ἱλαστήριον in Röm. 3, 25. durch „Sühnopfer" übersetzt**). Allein so gewiß sich auch diese Bedeutung philologisch nachweisen läßt, so scheint sie uns doch in den Zusammenhang nicht zu passen; denn der Gedanke, daß Gott Christum ausgestellt habe (προέθετο) als ἱλαστήριον ist, wie Philippi z. d. St. richtig bemerkt hat, mit dieser Fassung unvereinbar***). Die von Philippi und Umbreit (a. a. O. S. 34 ff. 263 f.) wieder geltend gemachte ältere Uebersetzung „Sühndeckel" oder „Gnadenstuhl" können wir aus den von Meyer aufgeführten Gründen ebenfalls nicht für richtig halten. So bleibt nur die allgemeinere, aber ganz passende Auffassung „Sühnmittel" übrig†); wir können also nicht zugestehen, daß das Wort

*) Bei aller sonstigen Verschiedenheit in der Auffassung der paulinischen Versöhnungslehre sind doch die beiden obigen Sätze fast allgemein als paulinische anerkannt; selbst von Lipsius: „Die paulinische Rechtfertigungslehre" u. s. w., S. 134 ff. — Eine Anführung der bekannten Belegstellen dürfte überflüssig sein. —

**) Vgl. z. B. De Wette, Tholuck, Meyer z. d. St., Frommann, S. 536, Köstlin, S. 312, Baur, S. 539, Schmid, II. S. 311 ff. —

***) Meyer meint zwar, diese Einwendung sei nicht stichhaltig, weil der Gedanke, daß Gott Christum in den Tod gegeben habe, durch das ganze N. T. hindurchgehe. Allein damit ist nicht bewiesen, daß es zur Sühnopferidee passe, daß Gott nicht als der welchem das Opfer dargebracht wird, sondern als der welcher dasselbe der Menschheit vor Augen gestellt hat, betrachtet wird. —

†) Diese Auffassung vertreten z. B. Rückert, Usteri, S. 112 f. und Lipsius, S. 134. — Dähne läßt zwischen ihr und der zuerst angeführten die Wahl (S. 159 f.). — Der Einwand Meyer's: der Ausdruck wäre dann „nach dem, etwas Bestimmtes, Ostensibles indicirenden προέθετο zu abstract" ist unbegründet, da das Wort προέθετο, wie Meyer selbst richtig bemerkt, aus einer Beziehung auf die Kreuzigung Christi, welche vor Aller Augen stattfand, zu erklären ist.

ἱλαστήριον auf die Idee des Sühnopfers hinweise. — Dagegen leugnen wir nicht, daß Christus in 1 Cor. 5, 7. unser Paschalamm genannt wird, weil sein Blut zur Versöhnung der Gläubigen am Vortage des Osterfestes vergossen wurde; denn die Ansicht, daß das Paschalamm nur ein Dank- oder Gedächtnißopfer ohne sühnende Kraft gewesen sei, halten wir für einen Irrthum*). Auch in Ephes. 5, 2. denkt der Apostel an ein uns zu gut dargebrachtes, also unsere Sünden sühnendes Opfer. — Auf Grund dieser beiden Stellen behaupten wir also, daß Paulus den Tod Christi allerdings unter den Gesichtspunkt eines sündensühnenden Opfers stellt; dagegen müssen wir bestreiten, daß er denselben je als ein eigentliches Versöhnungs- oder als ein Sündopfer betrachtet; denn daß dies in Ephes. 5, 2. nicht der Fall ist, zeigt deutlich der Zusatz εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, da das A T. die Formel אִשֶּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ nie vom Sündopfer gebraucht. — Auch die Stellen Ephes. 1, 7. Röm. 5, 9., in welchen dem Blute Christi sühnende Kraft zugeschrieben ist, führen nur auf die allgemeine Opferidee, nicht auf die Idee des Versöhnungsopfers **). Aber wenn der Apostel den Tod Christi auch nur überhaupt als ein sündensühnendes Opfer betrachtet, so ist doch auch dies ein Beweis der Uebereinstimmung der Grundgedanken seiner Lehre und der

*) Gegen Usteri, S. 108 und Dähne, S. 158 f. — Vgl. Meyer z. d. St. — Die Worte ὑπὲρ ἡμῶν sind übrigens zu streichen. —

**) Es ist auffallend, daß sich ähnliche Aussprüche über die sühnende Kraft des Blutes Christi in den paulinischen Briefen verhältnißmäßig sehr selten finden. Act. 20, 28. kann an die Idee eines sühnenden Bundesopfers erinnern. In Eph. 2, 13. beruht die Aussage über das Blut Christi schwerlich auf der Opferidee; für Röm. 3, 25. kann man dagegen eine Anspielung auf dieselbe in den Worten ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zugeben, auch wenn man ἱλαστήριον nicht durch „Sühnopfer" übersetzt. Jedenfalls aber ist die Seltenheit solcher Aussprüche auch ein Beweis dafür, daß die Betrachtungsweise des Todes Christi als eines sündensühnenden Opfers dem Apostel Paulus nicht besonders geläufig war. —

unſeres Vfs. — Es iſt ferner auch ein pauliniſcher Gedanke, daß Chriſtus der Opfernde und das Opfer zugleich iſt (Eph. 5, 2.), und daß er ſich ſelbſt für uns (als Löſegeld) in den Tod dahingegeben hat (vgl. Gal. 2, 20. Epheſ. 2, 25. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14.). — Der in unſerem Briefe ein-, beziehungsweiſe zweimal vorkommende Begriff ἀπολύτρωσις kommt in demſelben Sinne häufiger in den pauliniſchen Briefen vor (Röm. 3, 24. 1 Cor. 1, 30. Eph. 1, 7. Col. 1, 14. vgl. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. auch 1 Cor. 6, 20. 7, 23. Gal. 3, 13. 4, 5.). — Auch hebt der Apoſtel hervor, daß Chriſtus ein und für allemal für die Sünde geſtorben iſt (Röm. 6, 9 f.). Selbſt darin, daß er die Auferſtehung Chriſti als ein mit ſeinem Tode eng zuſammenhängendes, weſentliches Moment ſeines Heilswerkes betrachtet (Röm. 4, 25. 8, 34. 1 Cor. 15, 17. 2 Cor. 5, 15.), können wir einen Grundgedanken unſeres Briefes wiedererkennen, ſofern in dieſem, nur in etwas modificirter Weiſe, die weſentliche Bedeutung des auf den Tod folgenden Lebens Chriſti für das Ganze ſeines Heilswerkes ſehr ſtark betont wird (vgl. auch Röm. 5, 9 f.). —

Auch in der Lehre von den Wirkungen des Todes Chriſti finden ſich in den beiderſeitigen Lehrbegriffen manche Berührungspunkte. Der Gedanke der Vernichtigung des Teufels, als des Gewalthabers des Todes, hat ſeinen Anknüpfungspunkt theils in Col. 2, 15., wo geſagt iſt, daß Chriſtus durch ſeinen Tod (vgl. v. 14) die böſen Geiſtermächte ihrer Gewalt entkleidet und über ſie triumphirt hat, theils in 1 Cor. 15, 54—57. und 2 Tim. 1, 10., wornach Chriſtus den Tod beſiegt und vernichtigt (καταργήσαντος) hat, und zwar — wie an der zuerſt angeführten Stelle aus dem Zuſammenhang (vgl. v. 56) hervorgeht, und auch in 2 Tim. 1, 10. kaum anders angenommen werden kann*) — durch ſeinen Tod. — Von den drei Hauptbegriffen, mit welchen unſer Vf. die Wirkungen

*) Vgl. De Wette z. d. St. Huther dagegen bezieht διὰ τοῦ εὐαγγελίου auch auf καταργήσαντος u. ſ. w., eine Verbindung, die wir für unmöglich halten. —

des Todes Christi bezeichnet, kommt wenigstens der Begriff ἁγιάζειν in gleichem Sinne auch in den paulinischen Briefen vor (vgl. Ephes. 5,26. 1 Cor. 6,11. u. add. Stll.). — In denselben findet sich ferner auch der Gedanke, daß wir durch den Tod Christi einen freien Zugang zum Vater haben (vgl. Eph. 2,18. 3,12.). Daß endlich das Versöhnungswerk Christi nach paulinischer Lehre allen Menschen zu gut kommen soll, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden; und daß man aus Röm. 3,25 f. ebensowenig als aus Hebr. 9,15. folgern darf, daß nur die vor der Bekehrung begangenen Sünden Vergebung fänden*), hat schon Usteri (S. 125 f.) gezeigt. —

Wenn wir uns bisher bemüht haben die Uebereinstimmung der Grundgedanken der Lehre unseres Briefes über das ein- und für allemal vollbrachte Werk Christi mit denen der paulinischen Lehre nachzuweisen, so liegt uns nun ob auch die zwischen beiden Lehrtropen vorhandenen Verschiedenheiten aufzuzeigen.

Die wichtigste derselben ist ohne Zweifel die, daß in unserem Briefe die Priester- und Hoheprieſteridee auf Christum übertragen und sein ein und für allemal vollbrachtes Heilswerk als Darbringung eines Versöhnungsopfers betrachtet ist. Zwar finden sich, wie wir oben gesehen haben, Anknüpfungspunkte für die Betrachtung Christi als des neutest. Hohepriesters auch in den paulinischen Schriften; der bemerkenswertheste ist der Satz: daß der Mensch Jesus Christus der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, der sich selbst als Lösegeld für Alle hingegeben hat (1 Tim. 2,5. f.). Dennoch müssen wir sagen, daß die Idee des Priesterthums Christi noch außerhalb des Gesichtskreises Pauli lag, wie gerade auch die eben angeführte Stelle beweist; denn sonst hätte der Apostel in derselben gewiß die Selbsthingabe Christi nicht als ein Lösegeld, sondern als ein Opfer bezeichnet. In dem Begriff des Priesterthums Christi ist also ein zwar sehr

*) Dies ist noch von Dähne, S. 141 f. behauptet worden. —

nahe liegender, aber immerhin noch ganz neuer Gesichtspunkt für die Betrachtung des Werkes Christi von dem Vf. unseres Briefes aufgestellt worden*). — Was sodann die Betrachtung des Heilswerkes Christi als Darbringung eines Versöhnungsopfers betrifft, auf welche der Vf. offenbar erst durch die Idee des neutest. Hohepriesters geführt worden ist, so ist der Tod Christi zwar auch von Paulus, wie wir gesehen haben, mit einem sündensühnenden Opfer, nirgends aber mit einem Sünd- oder Versöhnungsopfer verglichen worden. Ueberhaupt spricht er nur gelegentlich und ganz kurz davon, daß Christus sich selbst Gotte als Opfer für uns dargebracht hat. Einen bemerkenswerthen Einfluß auf seine Versöhnungslehre hat die Opferidee nicht geübt; vielmehr geht dieselbe von den nicht so specifisch altt., sondern mehr allgemein menschlichen Ideen der Gerechtigkeit oder des Zornes und der Gnade Gottes aus; von ihnen aus erklärt der Apostel den Zusammenhang des Todes Christi mit der Sündenvergebung**); in unserem Briefe dagegen ist die Idee des Versöhnungsopfers der Alles beherrschende Hauptgesichtspunkt, von welchem aus das Heilswerk Christi betrachtet wird. — Werfen wir einen Blick auf das Selbstzeugniß Christi zurück, so bemerken wir, daß der Heidenapostel Paulus die in demselben enthaltenen Keime der Lehre vom Hohepriesterthum und von der Opferdarbringung Christi nicht weiter entwickelt hat; nur in derselben andeutenden und unentwickelten Form, wie dieselben in den Reden Christi sich finden, kommen sie auch in den pauliniſchen Schriften vor. Erst dem Vf. unseres Briefes war es vorbehalten, diese fruchtbaren Keime zur Entwicklung und Entfaltung zu bringen.

*) Vgl. Baur, 1853, S. 99. 101. — Diese Eigenthümlichkeit unseres Briefes erkennen auch Schulz, S. 109 f. und Schumann, II. S. 784 an.

**) Die letzten Sätze würden ihre Gültigkeit behalten, auch wenn man bei dem Worte ἱλαστήριον, Röm. 3, 25., an ein eigentliches Sünd- oder Versöhnungsopfer denken zu müssen glaubte. —

Dagegen hat der Apostel Paulus die Andeutungen, welche Christus davon gegeben hatte, daß sein Leiden und Sterben ein stellvertretendes Erdulden der Sündenstrafen ist, öfters und ausführlich entwickelt, während in dieser Beziehung unser Vf. sich mit bloßen Andeutungen und Voraussetzungen begnügt*).

Mit den bisher aufgezeigten Unterschieden hängen noch mehrere andere zusammen. Der Begriff der καταλλαγή, welcher in der paulinischen Lehre vom Werke Christi eine so hervorragende Stelle einnimmt, ist unserem Briefe durchaus fremd; der Grund davon liegt eben darin, daß unser Vf. die von der ὀργή Gottes ausgehende Betrachtungsweise des Todes Christi als eines stellvertretenden Erduldens der Sündenstrafen nicht weiter verfolgt hat. — Dagegen hat er dadurch, daß er Christum als den Hohepriester betrachtet, der sich selbst Gotte als Versöhnungsopfer darbringt, „für den ewigen, über die Welt hocherhabenen Sohn Gottes eine activere, selbständigere Stellung gewonnen, als er sie bei Paulus hatte“**). Zwar erscheint Christus, wie wir gesehen haben, nicht überall in „schlechthiniger Abhängigkeit und Passivität“, wo in den paulinischen Schriften von seinem Leiden und Sterben die Rede ist***); aber doch herrscht

*) Vgl. Lutz, S. 359. 371. — Auf das oben Gesagte sind die Bemerkungen Köstlin's, S. 434 ff. zu reduciren; denn die Idee der stellvertretenden Genugthuung fehlt, wie Köstlin selbst zugestehen muß, auch in unserem Briefe nicht, und von der Idee der Reinigung kann man nicht sagen, daß sie die Stelle jener einnehme; vermittelst der Idee der stellvertretenden Genugthuung ist nämlich ausführlich von Paulus und kurz andeutend in unserem Briefe die sündensühnende Kraft des Todes Christi erklärt, während die Reinigung eine Wirkung der Opferdarbringung Christi ist. —

**) Köstlin, S. 434; Frommann, S. 538 f.

***) Wenn Köstlin von seinen kritischen Voraussetzungen aus die aus dem Epheser- und aus den Pastoralbriefen angeführten Stellen nicht gelten lassen will, so muß er doch Gal. 2, 20. als Belegstelle für obige Behauptung anerkennen. —

dort die Anschauung vor, nach welcher Gott Christum zum Sühnmittel macht, und ihm die Sündenstrafe auferlegt, so daß Christus vorwiegend nicht thätig, sondern leidend erscheint (vgl. Röm. 3,25. 4,25. 8,3. 2 Cor. 5,21.). In unserem Briefe dagegen findet in Folge der Uebertragung der Hoheprieſteridee auf Christum das umgekehrte Verhältniß statt; Aussprüche, wie sie in den eben angeführten paulinischen Stellen sich finden, hätte unser Vf. schwerlich in seinen Brief aufnehmen können*). —

Ferner ist es eine Folge der Vergleichung des Werkes Christi mit den Verrichtungen des Hohepriesters am großen Versöhnungstage, daß nach unserem Briefe die Opferdarbringung Christi erst mit seinem Eintritt in den Himmel vollendet ist; — und dies ist eine dem Apostel Paulus völlig fremde Vorstellung**). — Hiermit hängt dann weiter der von den Auslegern und Kritikern gewöhnlich nur zu vereinzelt hervorgehobene Unterschied zusammen, daß in unserem Briefe die Himmelfahrt Christi, und nicht, wie bei Paulus, seine Auferstehung als ein wesentliches Moment des Versöhnungswerkes betrachtet wird***). Damit ist Viel für die Erkenntniß der Bedeutung, welche die Verherrlichung Christi in seinem Versöhnungswerke hat, gewonnen. Denn der Apostel Paulus sagt uns wohl, daß neben dem Tode Christi auch seine Auferstehung Bedingung der Sündenvergebung und Rechtfertigung ist; aber er macht es uns nirgends klar, warum sie dies ist, und in welchem Zusammenhang die beiden Bedingungen der Sündenvergebung mit einander stehen; Tod und Auferstehung stehen, als solche, nur äußerlich neben einander†). In unserem

*) Parallelen, die man etwa anführen könnte, sind 2,9 10. (9, 28.?), aber sie unterscheiden sich offenbar sehr von jenen paulinischen Aussprüchen. —

**) Vgl. Köstlin, S. 436 f.

***) Vgl. Bleek, I. S. 308. Tholuck, S. 28. Neander, II. S. 847 ff. Meßner, S. 300 f. —

†) Dagegen gibt der Apostel Paulus von der Idee der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo ausgehend darüber allerdings klare Aufschlüsse, welche Bedeutung die Auferstehung Christi für das neue Leben der Gläubigen hat. —

Briefe dagegen ist der Tod und die Himmelfahrt Christi durch die Idee der hoheprieſterlichen Selbſtdarbringung aufs Innigſte verknüpft; ſie bilden nicht mehr zwei, ſondern nur noch eine einzige Bedingung der Sündenvergebung; und wir erhalten klaren Aufſchluß darüber, warum der Himmelfahrt Chriſti eine ſo weſentliche Stelle in ſeinem Heilswerk zukommt. —

Da auf der einen Seite die Betrachtungsweiſe Chriſti, als des zweiten Adam (S. 391 f.), und auf der andern Seite — wie wir ſpäter ſehen werden — die Idee der myſtiſchen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto unſerem Vf. fremd iſt, ſo kann es uns nicht auffallend ſein, daß die pauliniſche Anſchauung, nach welcher in Chriſto Alle geſtorben ſind (2 Cor. 5,14. Röm. 6,8. u. abd. Stll.), ſich in unſerem Briefe nicht findet. — In der Bezeichnung der Wirkungen des Heilswerkes Chriſti iſt — mit Ausnahme der altteſt. Begriffe ἁγιάζειν, ἀπολύτρωσις und ἄφεσις — die Terminologie unſeres Briefes eine ganz andere, als die pauliniſche. Wir können zwar kein Gewicht darauf legen, daß das in unſerem Briefe einmal gebrauchte Verbum ἱλάσκεσθαι bei Paulus ſich nicht findet, da uns wenigſtens das Wort ἱλαστήριον in Röm. 3,25. begegnete. Auch den Ausdruck ἀθέτησις ἁμαρτίας können wir, als einen nur einmal vorkommenden, nicht als einen eigenthümlichen aufführen. Dagegen iſt wohl zu beachten, daß von den drei Hauptbegriffen unſeres Briefes zwei in den pauliniſchen Briefen nicht vorkommen, nämlich die Begriffe καθαρίζειν und τελειοῦν. — Das Wort καθαρίζειν gebraucht der Apoſtel freilich dann und wann; er verbindet damit aber nicht denſelben Begriff, wie unſer Vf. — Eph. 5,26. bezeichnet es die reinigende Wirkung der Taufe (vgl. Hebr. 10,23.), und 2 Cor. 7,1. und Tit. 2,14., der (ſo viel uns bekannt iſt) einzigen Stelle, in welcher das καθαρίζειν eine Wirkung des Todes Chriſti bezeichnet, iſt unter der Reinigung nicht die Tilgung des Schuldbewußtſeins, ſondern die Heiligung (im engeren Sinne) zu verſtehen. — Dagegen kann man das ἀπελούσασθε in

1 Cor. 6, 11. mit dieſem Terminus unſeres Briefes vergleichen. — Den Begriff τελειοῦν vollends ſuchen wir in den pauliniſchen Briefen ganz vergeblich (denn daß Phil. 3, 12. nicht als Beleg dafür, daß auch Paulus ihn kenne, angeführt werden darf, bedarf keines Beweiſes). — Die Stelle dieſer beiden Begriffe vertritt in dem pauliniſchen Lehrbegriffe der unſerem Briefe ganz fremde Begriff δικαιοῦν (vgl. z. B. Röm. 3, 24. 5, 9. 1 Cor. 6, 11.), der aber — weil nicht blos negativ — umfaſſender iſt, als καθαρίζειν, dagegen — weil er das δοξάζειν nicht in ſich ſchließt (Röm. 8, 30.) — weniger umfaſſend, als τελειοῦν. — Eigenthümlich iſt unſerem Vf. ferner die altteſt. Form, in welche er den auch pauliniſchen Gedanken, daß der Tod Chriſti uns den Zugang zu Gott eröffnet hat, einkleidet; ebenſo die Vergleichung des Todes Chriſti mit dem Bundesopfer, die Benennung διαθήκης καινῆς μεσίτης*), und die Betrachtung Chriſti als des Teſtators der neuteſt. Güter**). —

Daß eine von dem Apoſtel Paulus öfters hervorgehobene Folge des Todes Chriſti, nämlich die Befreiung von dem Geſetze (vgl. z. B. Röm. 7, 4. 6. Gal. 4, 5. 5, 1 ff. Eph. 2, 14 f.) in unſerem Briefe nicht erwähnt iſt, erklärt ſich aus dem S. 231 Bemerkten. Die von unſerem Vf. gelehrte Abrogation der Prieſter- und Opfergeſetze und der altteſt. Cärimonialgeſetze überhaupt iſt keine Wirkung des Todes Chriſti, ſondern nur eine einfache Folge davon, daß in Chriſto der wahre Hoheprieſter erſchienen iſt, daß er das wahre Opfer dargebracht hat und die verheißenen Güter dem

---

*) 1 Tim. 2, 5 f. iſt Chriſtus wenigſtens nicht als Bundesmittler bezeichnet. —

**) Wenn man auch Gal. 3, 15 ff. διαθήκη durch „Verfügung" (nicht: Teſtament) zu überſetzen hat, was Meyer mit Unrecht leugnet, ſo iſt doch die oben bezeichnete Vorſtellung in der Stelle nicht enthalten; der Gedanke ſelbſt — abgeſehen von der eigenthümlichen Form, in welcher er in unſerem Briefe ſich findet, iſt aber allerdings auch pauliniſch (vgl. z. B. Gal. 3, 18 f.). —

Volke Gottes mittheilt; dadurch ist Alles, was blos unvollkommenes, schattenhaftes Vorbild war, überflüssig geworden*). — Was endlich das Gebiet betrifft, auf welches sich die Wirkungen des Todes Christi erstrecken, so dehnt der Apostel Paulus dasselbe noch weiter aus als unser Vf., indem er wenigstens an einer Stelle (Col. 1, 20.) eine Wirkung der erlösenden Thätigkeit Christi auf die himmlischen Wesen andeutet**).

In der Lehre von der noch fortdauernden Thätigkeit Christi und in der Eschatologie finden wir zwischen unserem und den pauliniſchen Briefen eine fast vollkommene Uebereinstimmung. Die fürbittende Thätigkeit schreibt bekanntlich auch Paulus dem erhöhten Christus zu (Röm. 8, 34.); daß er Christum als den Vermittler unserer Bitten und Danksagungen betrachtet, brauchen wir nicht erst durch einzelne Stellen zu belegen; in Betreff der helfenden, rettenden und des Heils theilhaftig machenden Thätigkeit Christi vgl. man z. B. Röm. 5, 10. 21. 2 Cor. 12, 9 f. und add. Stll. Der einzige hier stattfindende Unterschied ist der, daß in unserem Briefe diese Thätigkeiten als hoheprieſter-

*) Vgl Lutz, S. 390 f. — Unbegründet ist die Bemerkung Köstlin's (Abhdl. 1854, S. 473): „Von dem pauliniſchen Bewußtsein, daß mit dem Christenthum das Bestimmtwerden des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nach dem strengen Maßstabe der vergeltenden Gerechtigkeit, wie es dem alten Bunde eigenthümlich war, aufgehört habe, von der in den pauliniſchen Schriften überall durchklingenden Entzweiung mit diesem Standpunkte des Gesetzes, mit seiner verdammenden, verfluchenden, tödtenden Gewalt ist hier nirgends eine Spur." — Denn wo findet sich denn in unserem Briefe eine Spur davon, daß gläubige und im Glauben beharrende Christen unter dem Gesetze stehen und das Gericht Gottes zu fürchten haben? Die Wahrheit, welche jener Bemerkung zu Grunde liegt, haben wir schon in §. 23 in das rechte Licht gestellt. Unten werden wir auch noch Gelegenheit finden, die Vergeltungslehre unseres Briefes, in welcher Köstlin einen Beweis unpauliniſchen Judenchristenthums erkennt, zu beleuchten. —

**) Näheres s. bei Bleek, II. S. 354 ff.

liche dargestellt sind, während die paulinische Vorstellung von der Fürbitte Christi nicht auf der Grundlage der Idee des neutest. Hohepriesterthums ruht, und die andern Thätigkeiten nur als königliche betrachtet sind. —

In der Eschatologie fehlen zwar unserem Briefe die paulinischen Bezeichnungen der Wiederkunft Christi: παρουσία, ἀποκάλυψις und ἐπιφάνεια, sonst aber herrscht zwischen seinen und den paulinischen Erwartungen vollkommene Uebereinstimmung; sogar die emphatische Bezeichnung der Zeit der Parusie durch ἡ ἡμέρα kommt bei Paulus vor (vgl. z. B. 1 Thess. 5, 4.); und auch die Erwartung einer Umgestaltung wenigstens der Erde ist aus Röm. 8, 19—21. ersichtlich. Der einzig-vorhandene Unterschied ist, daß nach unserem Briefe Gott das Gericht vollziehen wird, während der Apostel Paulus gewöhnlich Christum als den Richter der Welt bezeichnet. Aber wir dürfen auf diesen Unterschied kein großes Gewicht legen, da einerseits eine Spur der letzteren Vorstellung auch in unserem Briefe sich findet, und da andererseits Paulus das Gericht auch Gott zuschreibt (Röm. 2, 5 ff. 1 Cor. 4, 5.). und ausdrücklich lehrt, daß Gott dasselbe durch Christum halten werde (vgl. Röm. 2, 16. 2 Thess. 1, 6 ff.; auch Act. 17, 31.)*). —

Das Resultat unserer Vergleichung können wir in die folgenden Sätze zusammenfassen: Die Grundgedanken der Lehre unseres Briefes über die Wirksamkeit Christi sind von denen der paulinischen Lehre nicht verschieden. Auf dem Grunde derselben hat aber unser Vf., indem er die Hoheprieſteridee auf Christum übertrug und sein Heilswerk unter dem Gesichtspunkte eines Versöhnungsopfers betrachtete, eine eigenthümliche, von der paulinischen mannigfach abweichende, alttestamentlich gefärbte Lehranschauung entwickelt. Die meisten ihrer Abweichungen von der paulinischen Lehranschauung haben in der Anwendung jener

*) Vgl. noch S. 399 und §. 73. —

altteſt. Ideen auf die Darſtellung des Werkes Chriſti ihren Grund. Als einen Fortſchritt über die pauliniſche Lehre hinaus hat man namentlich das zu betrachten, daß Chriſtus nach unſerem Briefe in ſeinem Heilswerke weniger leidend und mehr ſelbſtthätig erſcheint, und daß die Bedeutung, welche ſein auf den Tod folgender Eingang in die Herrlichkeit für das Verſöhnungswerk hat, klarer in's Licht geſetzt iſt. Die Terminologie unſeres Briefes iſt — Weniges ausgenommen — eine von der pauliniſchen durchaus verſchiedene. —

Die unabhängige Selbſtändigkeit, welche der Vf. dem pauliniſchen Lehrtropus gegenüber an den Tag legt, iſt in dieſem Lehrſtücke ſo groß, daß man aus demſelben nicht ſchließen könnte, daß er ſeine chriſtliche Erkenntniß mittelbar oder unmittelbar dem Apoſtel Paulus verdankt.

§. 77.

Ihr Verhältniß zu der johanneiſchen Lehre.

Daß ſich in der Lehre unſeres Briefes über das Werk Chriſti wenigſtens in zwei Punkten ein Fortſchritt über die pauliniſche Lehre hinaus nachweiſen läßt, haben wir eben geſehen. Es fragt ſich nun, ob man, wie von der Chriſtologie, ſo auch von dieſem Lehrſtücke ſagen kann, daß es den Uebergang von der pauliniſchen zu der johanneiſchen Lehre bildet. Köſtlin, S. 436 f. hat dieſe Frage bejaht; er bemerkt nämlich: wie unſer Vf. dem Apoſtel Johannes in der ſtrengen Scheidung des υἱός von der Welt vorangehe, ſo ohne Zweifel auch in der Anſchauung des ſich ſelbſt opfernden Mittlers. Ferner: der Hebräerbrief gelange von der Idee des ἀρχιερεύς aus zu demſelben Reſultate, welches dem vierten Evangeliſten aus der des λόγος entſpringe, daß nämlich die Opferung Chriſti die Rückkehr dahin iſt, wo er zuvor ſich befand. — Wir können jedoch dieſe Anſicht nicht theilen. Was Köſtlin's zweite Bemerkung betrifft, ſo iſt dieſelbe inſofern unrichtig, als un-

ſer Vf. nicht von der Idee des Hoheprieſters, ſondern von der des υἱός aus zu dem Reſultat kommt, daß Chriſtus durch ſeinen Tod hindurch dahin zurückkehrte, wo er zuvor ſich befand. Von der Idee des Hoheprieſters aus kommt er nur zu einer den Tod und die Himmelfahrt gleichſam zu einem einzigen Acte zuſammenſchließenden Anſchauung und zu der Erkenntniß der Bedeutung, welche die letztere in dieſem engen Zuſammenhange mit dem Tode Chriſti für das ganze Heilswerk hat. Wenn nun auch die den Tod und die Verherrlichung Chriſti zuſammenfaſſende Anſchauung dem Apoſtel Johannes, ſelbſt abgeſehen von den, von ihm berichteten Reden Chriſti, nicht fremd iſt (vgl. z. B. Joh. 12, 32 f.), und wenn er auch die Bedeutung der Himmelfahrt in dem Heilswerke Chriſti wohl erkennt (vgl. Joh. 7, 39. 12, 32 f.), ſo kann doch die Lehre unſeres Briefes in dieſer Beziehung nicht als Uebergang von der pauliniſchen zu der johanneiſchen Lehre betrachtet werden. Denn wenn Johannes den Tod und die Erhöhung Chriſti in Eins zuſammenfaßt, ſo thut er dies von ſeiner Anſchauung der Perſon Chriſti aus; dagegen hat er keine ſolche Anſchauung vom Werke Chriſti, daß in ſeiner Darſtellung Tod und Himmelfahrt als zwei eng zuſammenhängende, untrennbare, weſentliche Momente deſſelben erſchienen. Tod und Himmelfahrt Chriſti ſtehen, ſofern ſie Momente des Heilswerkes ſind, bei Johannes ebenſo äußerlich neben einander, als bei Paulus Tod und Auferſtehung. — Die Anſchauung des ſich ſelbſt opfernden Mittlers aber findet ſich — abgeſehen von den in §. 75 angeführten Andeutungen in den von Johannes berichteten Reden Chriſti — in den johanneiſchen Schriften gar nicht*); und auch die Selbſtthätigkeit Chriſti in dem Verſöhnungswerke tritt in dem erſten Briefe nicht mehr hervor, als in den pauliniſchen Briefen. — Wir können daher in den Anſchauungen, welche

*) Köſtlin, S. 180, trägt dieſelbe in die Stelle 1 Joh. 2, 1. 2. ein; vgl. dagegen Huther z. d. St. —

die Lehre unſeres Briefes von dem Werke Chriſti als eine über die pauliniſche Stufe der Erkenntniß hinausgeſchrittene characteriſiren, keine überleitende Anbahnung der johanneiſchen Lehre erkennen. — Ueberhaupt würde man bei der Annahme eines ſolchen Verhältniſſes vorausſetzen, daß die johanneiſche Lehre die höchſte Stufe der Erkenntniß des Werkes Chriſti und ſeiner Bedeutung repräſentire. Dies iſt aber keineswegs der Fall. So gewiß Johannes in der chriſtologiſchen Erkenntniß die erſte Stelle einnimmt, eben ſo gewiß iſt ſeine Erkenntniß des Werkes Chriſti unentwickelter geblieben, als die des Apoſtels Paulus und als die unſeres Vf's. Während die Letzteren von verſchiedenen Geſichtspunkten aus das was Chriſtus über ſein Werk geſagt hatte, weiter verfolgten, und die gegebenen Andeutungen lehrhaft entwickelten, hat Johannes ſich faſt durchaus damit begnügt, ſich den Inhalt der betreffenden Ausſprüche Chriſti einfach anzueignen; was er von dem Werke Chriſti ſagt, iſt mehr einfacher Ausdruck der πίστις, als Frucht der auf der πίστις fußenden γνῶσις. —

Um die vorſtehenden Behauptungen zu beweiſen, werfen wir noch einen Blick auf die Hauptſtellen, aus welchen wir die johanneiſche Lehre vom Werke Chriſti zu ſchöpfen haben. Aus Joh. 11, 49—52. (vgl. 1 Joh. 3, 16.) geht hervor, daß der Tod Chriſti dem jüdiſchen Volke und den Heiden zu gut kommen und ſie vom Verderben erretten ſollte. In wie fern derſelbe dieſe heilſame Wirkung üben könne, iſt aber nicht erklärt. Einigen Aufſchluß hierüber geben uns die Stellen 1 Joh. 2, 2. und 4, 10., an welchen Chriſtus ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν genannt iſt. Wir können nicht daran zweifeln, daß er vermöge ſeines Todes dieſer ἱλασμός iſt, obſchon beide Stellen ſeinen Tod nicht ausdrücklich erwähnen. Ἱλασμός aber heißt weder „Sühnopfer," noch „Sühnmittel," ſondern „Sühnung" oder „Verſöhnung." Die bezeichneten Stellen ſagen uns alſo, daß Chriſtus vermöge ſeines Todes die Verſöhnung in Beziehung auf unſere

und der ganzen Welt Sünden ist*); damit ist nun allerdings gelehrt, daß in Folge des Todes Christi eine Umgestaltung des Verhältnisses Gottes zu der sündigen Welt, eine Umwandlung des Zornes Gottes in ein gnädiges Wohlgefallen, deren Folge die Vergebung der Sünden ist, stattgefunden hat. Aber nur durch den noch ziemlich unbestimmten Begriff der „Versöhnung" ist der Zusammenhang zwischen dem Tod Christi und der Sündenvergebung angedeutet, ohne daß Johannes sich darauf einläßt, durch die Sühnopferidee oder durch die Idee der stellvertretenden Genugthuung weiter zu erklären, wie der Tod Christi diese Umwandlung des Verhältnisses Gottes zu der sündigen Welt habe bewirken können. —

Auf die Opferidee weist zwar der Ausspruch: „das Blut Jesu Christi reinigt uns von aller Sünde" (1 Joh. 1, 7.) hin; aber es ist eben nur eine andeutende Hinweisung, wie wir sie auch schon in den Reden Christi gefunden haben. — 1 Joh. 3, 5. endlich ist gesagt, daß Christus erschienen sei, damit er, der Sündlose, die Sünden hinwegnehme**). Wegen der Beziehung auf Joh. 1, 29. und mittelbar auf Jes. 53 muß dies Hinwegnehmen der Sünde von der Tilgung der Schuld verstanden werden; denselben Sinn hat ja auch die altt. Formel נָשָׂא עָוֹן, wo sie nicht das Tragen der Sündenschuld und -strafen bezeichnet***). Aber außer der nur mittel-

*) Ueber die Bedeutung des Abstractums (ἱλασμός, nicht ἱλαστήρ) vgl. Lücke und Huther z. d. St. —

**) Daß αἴρειν so zu übersetzen ist, zeigt Huther z. d. St. u. Meyer zu Joh. 1, 29. —

***) Köstlin, S. 180 und Huther z. d. St. (auch Frommann S. 449 f.) verstehen den Ausdruck vom Hinwegnehmen der Sünden selbst, nicht ihrer Schuld oder Strafe. Vgl. dagegen Meyer zu Joh. 1, 29. Der Zusammenhang nöthigt keineswegs zu der Auffassung Köstlin's und Huther's. Wenn der Apostel von Christus sagt, er sei erschienen, um unsere begangenen Sünden hinwegzunehmen, und in ihm sei keine Sünde, so sind dies zwei sehr starke Motive, die Sünde zu fliehen; v. 6 aber knüpft sich unmittelbar an das letzte Sätzchen von v. 5 an, und nur mittelbar an das erste. Weitere Bemerkungen über den Gedankenzusammenhang wären hier nicht an ihrem Orte. —

baren Hinweisung auf Jes. 53 und damit auf die Idee der stellvertretenden Genugthuung findet sich auch hier keine Angabe darüber, wie denn Christus die Sünden hinwegnehme, d. h. die Sündenschuld tilge. —

Unsere obigen Bemerkungen über die Unentwickeltheit der johanneischen Lehre von dem Werke Christi dürften hiermit gerechtfertigt sein. Dieser Mangel einer lehrhaften weiteren Entwicklung ist der Hauptunterschied zwischen ihr und der Lehre unseres Briefes, mit deren Grundgedanken sie sonst übereinstimmt *).

Eine besondere Uebereinstimmung zwischen beiden scheint darin gefunden werden zu müssen, daß ihnen der Begriff καθαρίζειν und überhaupt der Gedanke, daß das Blut Christi von Sünden reinige — gemeinsam ist. Aber wenn wir die Stelle 1 Joh. 1,7. (vgl. v. 9) näher betrachten, so ergibt sich doch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem johanneischen καθαρίζειν und dem unseres Briefes. Wir können es dahingestellt sein lassen, ob man unter jenem nur die Reinigung von der Sünde selbst **), oder — was wir nicht mit Huther für unmöglich halten — außerdem auch die Reinigung von der Schuld zu verstehen habe; jedenfalls darf man nicht allein an die letztere denken; und der johanneische Begriff ist also entweder ein ganz anderer (dem paulinischen καθαρίζειν entsprechender), oder er ist wenigstens umfassender als der unseres Briefes. —

Zum Schlusse muß noch daran erinnert werden, daß Johannes Christum unsern παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα nennt (1 Joh. 2,1.), daß also die Lehre von der fortwährenden Fürbitte des erhöhten Christus für die Seinigen auch

---

*) Denn auch die Idee der stellvertretenden Genugthuung ist dem Apostel Johannes nicht so fremd, wie Frommann S. 450 und Köstlin S. 181 meinen, obschon er weder auf sie, noch auf die Opferidee näher eingeht. —

**) Vgl. Lücke und Huther z. d. St.; auch Frommann S. 445 f. und Köstlin S. 180. —

johanneiſch iſt*). Nur fehlt ihr bei Johannes, wie bei Paulus, die Grundlage, welche ſie in unſerem Briefe an der Idee des himmliſchen Hoheprieſterthums Chriſti hat.

Das Ergebniß unſerer Unterſuchung iſt, daß die Lehre unſeres Briefes über das Werk Chriſti **nicht** als Uebergang von der pauliniſchen zu der johanneiſchen Lehre betrachtet werden kann, daß vielmehr die letztere ſchon von der pauliniſchen und noch mehr von **der** unſeres Briefes in Betreff der lehrhaften Entwicklung des gegebenen Glaubensinhaltes bedeutend übertroffen wird. —

§. 78.

Einige Berührungspunkte zwiſchen ihr und der petriniſchen Lehre.

Ebenſo unentwickelt als die johanneiſche Lehre vom Werke Chriſti iſt auch die des Apoſtels Petrus. Seine Ausſagen über den Zuſammenhang des Todes Chriſti mit der Sündenvergebung „gehen nicht über das hinaus, was Chriſtus ſelbſt über dieſen Punkt geſagt hatte, und was die altteſt. Weiſſagungen oder Typen, auf die er hingewieſen hatte, enthielten**).“ Auch zwiſchen der petriniſchen Lehre und der Lehre unſeres Briefes iſt daher, bei aller Uebereinſtimmung der Grundgedanken, ein bedeutender Unterſchied. Wir wollen uns der Kürze wegen auf den Nachweis dieſer Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit nicht einlaſſen, beſonders da eine treffliche Darſtellung der Lehre des Petrus von dem Werke Chriſti vorhanden iſt***). Nur auf einige auffallende Be-

*) Vgl. Huther z. d. St.; namentlich iſt ſeine Polemik gegen die Verflüchtigung dieſer Idee leſenswerth. Derſelben machen ſich auch Frommann, S. 469—474 und noch mehr Köſtlin, S. 192 ſchuldig. —

**) Weiß, S. 273 f. —

***) Vgl. Weiß, S. 256—274 u. 275—285.

rührungspunkte zwischen ihr und der Lehre unseres Briefes müssen wir aufmerksam machen. —

Daß die Stelle Jes. 53 auf die petrinische Auffassung der Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi einen sehr bedeutenden Einfluß geübt hat, geht aus 1 Petr. 2, 21 ff. klar hervor, und ist von Weiß gründlich nachgewiesen worden. Im Hinblick auf diese Stelle sagt Petrus in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Hebr. 9, 28. von Christus: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον (1 Petr. 2, 24.). Allerdings ist der Gedanke durch die beiden Zusätze ἐν τῷ σωμ. αὐτοῦ und ἐπὶ τ. ξ. etwas modificirt; aber das Tragen der Sünden ist trotzdem, wie Weiß gezeigt hat, hier in keinem andern Sinne zu verstehen, als in der Stelle unseres Briefes. — Daß in 1 Petr. 1, 2. die Betrachtungsweise des Todes Christi als eines Bundesopfers sich findet, halten auch wir für gewiß *); wir haben also hierin eine auf dem Selbstzeugniß Christi beruhende kurze Andeutung dessen, was unser Brief 9, 15 ff. weiter ausführt **).

Darauf, daß auch Petrus den Begriff der λύτρωσις kennt (1 Petr. 1, 18.), können wir kein Gewicht legen; denn er versteht unter derselben, abweichend von dem Sinne dieses Wortes in unserem und den paulinischen Briefen, die Befreiung von der knechtenden Macht der Sünde, nicht aber die Befreiung von den gottgeordneten Sündenfolgen und -strafen ***). Merkwürdige Berührungspunkte finden wir dagegen wieder in zwei Benennungen Christi. In unserem Briefe heißt er ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (2, 10.) und ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγός (12, 2.), und Petrus nennt ihn ὁ ἀρχηγός (Act. 5, 31.) und ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Act. 3, 15.); dazu sind dies die einzigen Stellen des N. T's, in welchen das Wort ἀρχηγός

*) Vgl. Weiß, S. 269 ff.

**) Wir werden die Stelle 1 Petr. 1, 2. später noch einmal in Betracht zu ziehen haben. —

***) Vgl. Weiß, S. 275 ff.; auch Usteri, S. 210.

überhaupt vorkommt *). Sodann nennt unser Vf. Christum ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας (13,20.), wie Petrus ihn den ἀρχιποίμην der Heerde Gottes (τὸ ποίμνιον τοῦ θεοῦ) nennt (1 Petr. 5, 2. 4.) **). Endlich sei noch bemerkt, daß auch Petrus die Einmaligkeit des um der Sünde willen erduldeten Leidens Christi hervorhebt (1 Petr. 3, 18.), und daß er, wie Jacobus (Jac. 5, 9. vgl. v. 7. 8 — 4, 12. 5, 4.) Christum (Act. 10, 42.) und Gott (1 Petr. 1, 17.) als den Richter der Welt bezeichnet, daß aber doch in seinem Briefe, wie in dem unsrigen, als Zweck der künftigen Offenbarung Jesu Christi fast immer nur die vollendete σωτηρία der Gläubigen betrachtet ist (vgl. 1 Petr. 1, 4 f. 7 ff. 13. 4, 13. 5, 1. 4.) ***).

So auffallend nun einige dieser Berührungspunkte erscheinen mögen, so wagen wir doch nicht, aus denselben zu folgern, daß der Vf. unseres Briefes den Brief des Petrus gelesen oder in näherer Beziehung zu diesem Apostel gestanden habe. Denn die, beiden Verfassern gemeinsamen Ausdrücke und Ideen sind ja fast alle aus dem A. T'e entnommen †), gehören also zu dem, beiden Lehrbegriffen gemeinsamen altest. Colorit. Und was die Auffassung des Zweckes der Wiederkunft Christi, wie sie unserem Briefe eigen ist, betrifft, so

---

*) Wir führen diese Bezeichnung Christi, welche Grotius und Delitzsch als eine Lukas angehörige in Anspruch nehmen, im Hinblick auf das, was Weiß in dem kritischen Beiblatte zu der „deutschen Zeitschrift" 1854 Nro 10 u. 11 und in seinem oft angeführten Werke über den sprachlichen und den Lehrcharacter der in der Apostelgeschichte berichteten Reden des Apostels Petrus bemerkt hat, als eine petrinische an. —

**) 1 Petr. 2, 25. ist nicht Christus, sondern Gott der Hirte und Bischoff der Seelen genannt; vgl. Weiß, S. 122 Anm. —

***) Nur 1 Petr. 4, 5. ist nach der gewöhnlichen Auslegung Christus auch als Richter der Lebendigen und der Todten betrachtet; ob aber diese Auslegung richtig ist, ist sehr zweifelhaft. —

†) Wir brauchen dies nicht erst nachzuweisen; nur das sei bemerkt, daß auch das Wort ἀρχηγός aus der LXX entnommen ist; vgl. Bleek zu 2, 10. —

darf man sie um so weniger aus einem Einflusse der petrinischen Lehre erklären, da sie in beiden Briefen verschiedene mit der Eigenthümlichkeit der beiden Lehrbegriffe eng zusammenhängende Entstehungsgründe hat. In unserem Briefe nämlich rührt sie, wie wir gesehen haben, daher, daß der Vf. Christum vorwiegend als den neutest. Hohepriester betrachtet, während sie bei Petrus nur in dem starken Hervortreten der Hoffnung in seiner Lehranschauung begründet ist.

§. 79.

Vergleichung einiger jüdisch-rabbinischer Lehren.

Wir haben nun noch etwaige Berührungspunkte dieses Lehrstückes mit außerbiblischen Lehranschauungen, und zwar zunächst mit denen der palästinensisch-jüdischen Theologie in Betracht zu ziehen. —

Nach S. 248 (vgl. S. 253) ist die Vorstellung unseres Vfs von dem himmlischen Jerusalem mit derjenigen der palästinensisch-jüdischen Theologie nahe verwandt; ja sie ist eigentlich nur eine Christianisirung der letzteren. Wir müssen darum von vornherein erwarten, daß es sich mit seiner Vorstellung von dem himmlischen Heiligthume nicht anders verhalten werde. Dies ist denn auch wirklich der Fall. Im Talmud und in den Midraschim finden wir die, aus einer weiteren Entwicklung der in §. 74 erwähnten altteſt. Vorstellung erwachsene, und besonders auf. Ex. 25, 40. gegründete Anschauung, daß es im Himmel ein dem irdischen Heiligthume entsprechendes, von der Hand Gottes errichtetes Heiligthum mit einem Allerheiligsten, einem Altar u. s. w. gebe, und daß darin der große Fürst Michael oder der Metatron Hoheprieſter sei, und als solcher auf dem himmlischen Altare täglich Opfer darbringe *). Im Buche Sohar und in andern

*) Vgl. namentlich die von Röth, S. 17 und Tholuck zu 8, 1 f. angeführten Stellen aus dem Talmud, tract. Chagiga; ferner Schöttgen, I. S. 1212—1222 (in der dissertat. de Hierosolyma coelesti) und II. S. 642 ff.; freilich bringt Schöttgen großentheils nur Stellen aus dem Buche Sohar und aus andern sehr späten Schriften bei; doch finden sich darunter auch einzelne ältere Belegstellen. —

jüdiſchen Schriften der ſpäteren Zeit iſt dieſe Vorſtellung noch weiter entwickelt; doch iſt wohl nirgends, und keinenfalls ſchon im Talmud der Meſſias als jetziger oder künftiger Hoheprieſter des himmliſchen Heiligthumes bezeichnet *). — Jene einfachere Vorſtellung der jüdiſchen Theologie knüpft, aber ſo unmittelbar an die ſchon im A. T'e vorliegende an, daß wir wohl vorausſetzen dürfen, ſie ſei ſchon in der apoſtoliſchen Zeit in den jüdiſchen Schulen heimiſch geweſen. Dann iſt die Lehre unſeres Vf's, daß Chriſtus der λειτουργός des himmliſchen Heiligthums geworden iſt, und dort das ewige Opfer ſeines in den Tod gegebenen Lebens dargebracht hat, und daß die gottesdienſtlichen Einrichtungen des alten Bundes ein Schattenbild deſſen ſind, was durch Chriſtum verwirklicht werden ſollte, nichts Anderes als eine Chriſtianiſirung jener Lehre der jüdiſchen Theologie von dem Prieſteramte Michael's (oder des Metatron) und dem, dem Cultus im unteren Heiligthume correſpondirenden Cultus im oberen Heiligthume. —

Als Parallelen zu einzelnen Lehren unſeres Vf's führen wir an: den auf Pſ. 110, 4. geſtützten talmudiſchen Ausſpruch, daß der Meſſias Gott viel lieber ſei, als Aaron d. h. als der כֹּהֵן צֶדֶק der altteſt. Hoheprieſter **); ferner die targumiſche Lehre, daß der Meſſias nach Jeſ. 53 Fürbitten wegen der Sünden des Volkes einlegen und die Sünden desſelben tragen werde ***); auch mag noch erwähnt werden daß wenigſtens ſpätere Rabbinen lehrten, im עוֹלָם הַבָּא

*) Was Lutterbeck, I. S. 179 f. hierüber ſagt, beruht auf oberflächlicher Vergleichung Schöttgen's; ſelbſt in der Stelle Sohar Exod. fol. 85 col. 346 (Schöttgen, II. S. 649), in welcher man jene Vorſtellung am erſten finden könnte, iſt der Meſſias nicht als Prieſter des im Paradieſe befindlichen Tempels bezeichnet. —

**) Vgl. die Stelle aus Aboth R. Nathan cap. 33 zu Zach. 4, 14. bei Schöttgen, II. S. 645.

***) Vgl. Targum zu Jeſ. 53, 4—6.; bei Schöttgen, II. S. 653. —

werde es keine Sünd- und Schuldopfer mehr geben, weil dann keine Sünden mehr vorkämen; nur das Lobopfer werde ewiglich dargebracht werden *). —

Endlich knüpft die in §. 64 erörterte Lehre von der Vernichtung des Teufels, als des Gewalthabers des Todes, sicherlich an die palästinensisch-jüdische Theologie an. Denn diese betrachtete bekanntlich den Satan, oder den סַמָּאֵל, der κατ' ἐξοχήν רֹאשׁ כָּל־הַשָּׂטָנִים und מַלְאַךְ הָרַשָּׁע genannt wird, als den מַלְאַךְ הַמָּוֶת, der, sobald es ihm von Gott verstattet wird, den Menschen, die das Gesetz übertreten haben, das Leben nimmt, und der sagen kann: die Seelen (jedoch nur die נְשָׁמוֹת) aller, die in die Welt kommen, sind meiner Hand preißgegeben **). — In späteren rabbinischen

---

*) Vgl. die von Röth, S. 86 f. angeführte Stelle aus Abodath hakkodesch, einer freilich erst gegen Ende des 13ten Jahrhunderts von R. Salomon, Sohn oder Enkel Abrat's und Schüler des R. Moses Nachmanides verfaßten Schrift. —

**) Vgl. namentlich die von Röth, S. 25 f. und Bleek, II. S. 334 angeführte Stelle aus dem talmudischen Tractat Bababatra und Pseudojonath. zu Gen. 3,6. — Ferner Carpzov, S. 109 f.; Delitzsch, S. 82 Anm. und Röth, S. 20—26. — Die von dem letzteren beigebrachten Stellen zeigen übrigens, daß nach späterer jüdischer Lehre, namentlich nach dem Buche Sohar, die Macht Sammaels über den Tod nicht hinausreicht (wenigstens kann er im „kommenden Aeon" die Menschen nur anklagen), weil er nur über den Leib und die נְשָׁמָה, nicht aber über die den Tod überdauernde נֶפֶשׁ Macht hat. Auch die ältere jüdische Theologie hat dem Satan schwerlich eine über den Tod hinausreichende Macht zugeschrieben. — Man könnte nun freilich das, was unser Vf. in 2, 14. von dem Teufel sagt, auch nur davon verstehen, daß der Teufel, als Gewalthaber des Todes, sobald Gott es ihm verstattet, den Menschen tödtet, so daß die Vorstellung unseres Vf's sich von jener jüdischen gar nicht unterschiede; aber wahrscheinlicher ist es doch, daß er in Folge seiner neutest., tiefer in die jenseitige Welt hineinblickenden Erkenntniß jene jüdische Vorstellung in der, von uns in §. 64 angegebenen Weise weiter entwickelt, und den Satan als einen nicht blos in der diesseitigen, son-

Schriften ist auch die, auf Jes. 25, 8. gegründete Erwartung ausgesprochen, daß der Messias den Satan überwinden und in die Gehenna werfen werde*).

Diese Parallelen sind uns insofern wichtig, als sie jedenfalls unsere Behauptung, daß die Anschauungen unseres Vf's in manchen Einzelheiten mehr mit **denen** des palästinensischen, als mit **denen** des alexandrinischen Judenthums verwandt sind, auf's neue bestätigen. Denn was die Vorstellung unseres Vf's von dem himmlischen Heiligthume betrifft, so ist — wie wir bald sehen werden — die entsprechende philonische Vorstellung von ihr weit mehr verschieden, als die oben erwähnte palästinensisch-jüdische. Für die Lehre aber, daß der Teufel der Gewalthaber des Todes ist, läßt sich in den Schriften Philo's gar nichts Analoges nachweisen. —

---

dern auch in der jenseitigen Welt thätigen „Schergen des göttlichen Zorns" betrachtet hat. Uns wenigstens scheint diese Vorstellung dem von ihm gebrauchten Ausdrucke am meisten zu entsprechen, und besser, als die unverändert jüdische, zu den sonstigen neutest. Anschauungen zu passen. — Die von Röth beigebrachten Stellen zeigen übrigens, daß auch nach jüdischer Lehre — wie ohne Zweifel nach der Anschauung unseres Vf's — der Satan, als Gewalthaber des Todes, nur als „Scherge des göttlichen Zornes" (wie Delitzsch sich ausdrückt) zu betrachten ist. — Wir bemerken schließlich noch, um Mißverständnisse zu verhüten, daß wir keineswegs der Meinung sind, der Satan habe nach der Anschauung des Vf's die in §. 64 geschilderte Macht auch über die Seelen der Gläubigen des alten Bundes geübt, bis zu der Zeit, da der Tod Christi seiner Herrschaft ein Ende machte. Diese sind vielmehr gewiß nach der Anschauung unseres Vf's durch die Gnade Gottes, auf welche sie trauten, vor der Feindschaft des Schergens des göttlichen Zornes bewahrt geblieben, obschon die volle Erlösung aus seiner Gewalt ihnen allerdings erst durch den Tod Christi zu Theil wurde. —

*) Vgl. besonders die Stelle aus Pesikta in dem Jalkut Schimeoni und die Stellen aus dem Buche Sohar bei Schöttgen, I. S. 935 und II. S. 167 f. 376; auch Bleek, II. S. 536. —

Schließlich möge noch die Bemerkung hier ihre Stelle finden, daß überhaupt die Engellehre unſeres Briefes mit derjenigen des paläſtinenſiſchen Judenthums, keineswegs aber mit der Engellehre Philo's verwandt iſt. Denn die, der Deutung von Pſ. 104, 4. in Hebr. 1, 7. zu Grunde liegende Vorſtellung, daß die Daſeinsform der Engel eine wandelbare iſt, und daß dieſelben, wenn es der Dienſt, den ſie Gott leiſten ſollen, erfordert, ſogar die Daſeinsform des Windes und Feuers annehmen, läßt ſich wohl bei den Rabbinen*), nicht aber bei Philo nachweiſen**). Und das Gleiche gilt auch von der, in Hebr. 2, 5. wahrſcheinlich vorausgeſetzten Vorſtellung, daß die gegenwärtige Welt (im Unterſchied von der *οἰκουμένη μέλλουσα*) und namentlich auch das derſelben angehörige, altteſt. Gottesreich von Engeln beherrſcht und regiert iſt***). Auch iſt ja die ganze Vorſtellung, welche

---

*) Vgl. Schöttgen, I. S. 923 f. und Bleek, II. S. 146. —

**) Aus de Cherub. p. 112 kann man vielleicht ſchließen, daß Philo die Stelle Pſ. 104, 4. ebenſo verſtanden hat, wie der Chaldäer, und wohl auch die LXX (vgl. Bleek, II. S. 145). — Nach de Mose p. 612 iſt Moſi in dem brennenden Buſche zwar ein Engel erſchienen, aber nicht in der Flamme ſelbſt, ſondern in der mitten in der Flamme ſich zeigenden *μορφή τις περικαλλεστάτη τῶν ὁρατῶν*, welche auch *θεοειδέστατον ἄγαλμα* genannt iſt. — In de decem oracul. p. 748 f. endlich verſteht Philo unter der von Gott bei der Geſetzgebung in der Luft geſchaffenen *ἠχὴ ἀόρατος*, welche er als eine *ψυχὴ λογικὴ. . .ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα, καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν . . . ἐναρθρον ἐξήχησεν* beſchreibt, ſchwerlich einen Engel, da nach de decem oracul. p. 746 *αὐτὸς ὁ θεὸς, οὐ προσχρησάμενος ἄλλῳ, δι' αὑτοῦ μονοῦ* die 10 Gebote verkündigt hat. — Denn wenn auch die eben angeführten Worte zunächſt nur der bei der übrigen Geſetzgebung ſtatthabenden Mittlerthätigkeit Moſis gegenüberſtehen, ſo ſcheinen ſie doch eine Vermittlung der Geſetzgebung durch Engel auszuſchließen. — Dieſe Bemerkungen mögen zugleich die Note zu S. 248 begründen und vervollſtändigen. —

***) Vgl. Bleek, II. S. 229 f. Trotz der Gegenbemerkungen Delitzſch's glauben wir doch, daß die Worte *περὶ ἧς λαλοῦμεν* in der angeführten Stelle in gegenſätzlicher Beziehung zu der oben

Philo von dem Weſen der Engel hat, von der altteſt., mit welcher diejenige unſeres Vf's vollkommen übereinſtimmt, und welche auch von dem paläſtinenſiſchen Judenthume feſtgehalten worden iſt, ſehr verſchieden *).

Anm. 1. Schon Tholuck, S. 83 und Delitzſch (in der S. 25 angeführten Abhandlung, S. 268) haben nach dem Vorgange Großmann's (vgl. S. 9) darauf aufmerkſam gemacht, daß auch diejenigen Stellen, in welchen unſer Vf. der jüdiſchen Tradition folgt, mehr auf die paläſtinenſiſche, als auf die philoniſch-alexandriniſche Tradition hinweiſen. Wenigſtens gilt dies von dem, was der Vf. in Hebr. 11, 24. von Moſes ſagt, vergl. mit Josephus Antiqu. II., 9, 7. und Philo de Mose, I. p. 605—608 **).

---

bezeichneten, unleugbar ſchon im Buche Daniel und in den altteſt. Apokryphen enthaltenen Vorſtellung ſtehen. — Daß nach altteſt. Anſchauung der Menſch Herr der Erde iſt, ſchließt jene Vorſtellung keineswegs aus; und daß in gewiſſem Sinne von einer subjectio der irdiſchen Weltreiche unter die Engel wohl die Rede ſein kann, zeigt Dan. 4, 14. — Uebrigens — darin haben De Wette, Lünem. und Delitzſch Recht — kann ſchon nach der Wortſtellung, aber auch nach dem Zuſammenhange die gegenſätzliche Beziehung auf die Herrſchaft der Engel über die gegenwärtige Welt dem Vf. nur Nebenſache ſein. — Was aber Philo betrifft, ſo wird man ihm jene Vorſtellung ſchwerlich zuſchreiben können; wenigſtens in den Stellen de human. p. 700, wo die Engel in ganz anderer Beziehung ἔφοροι genannt ſind, und de profug. p. 460, wo ſie nur als im Dienſte Gottes ſtehende Vollſtrecker der göttlichen Strafen bezeichnet ſind, iſt dieſelbe nicht ausgeſprochen. — In de confus. lingu. p. 345 kann man ſie allenfalls finden; vgl. aber was oben über die philoniſche Engelvorſtellung überhaupt bemerkt worden iſt.

*) Vgl. in Betreff der philoniſchen Engellehre de confus. lingu. p. 345 und de so[illegible]p. 586. —

**) Beiläufig [illegible] auch noch erwähnt werden, daß der Ausdruck οἱ αἰῶνες in ſeiner dem talmudiſch-rabbiniſchen הָעוֹלָמִים entſprechenden Bedeutung: „die Welten" (vgl. Hebr. 1, 2. und 11, 3.) wohl als unphiloniſch bezeichnet werden kann; denn er iſt erſt in de plantat. Noë p. 221 (und in der pſeudo-philoniſchen Schrift de mundo p. 1157) nachgewieſen worden, und dort ſteht er in dem Citat Ex. 15, 18., wo Philo in ſeinem LXX-Texte ſtatt τὸν αἰῶνα (wie cod. Vat. und Alex. zu leſen iſt) τῶν αἰώνων vorgefunden zu haben ſcheint. — Wir bemerken bei dieſer Gelegenheit nachträglich noch, daß ſchon Schöttgen, II. S. 38 darauf aufmerkſam gemacht hat, daß die Vorſtellung von den zwei Weltzeiten Philo ganz fremd iſt (vgl. S. 248); die Stellen, mit welchen Carpzov, S. 79 und 135, die entgegengeſetzte Behauptung beweiſen will (de Mose, III. p. 665 und de migrat. Abrah. p. 394) werden Niemanden überzeugen, der dieſelben im Zuſammenhange lieſt. —

Anm. 2. Wenn der Vf. wirklich der Meinung war, der Zeitraum vom öffentlichen Auftreten Christi bis zu seiner Wiederkunft werde sich auf 40 Jahre belaufen (vgl. S. 618), so haben wir auch hierin eine Anschauung zu erkennen, die er mit der palästinensisch-jüdischen Theologie gemein hat*).

§. 80.

Vergleichung mit der philonischen Lehre.

Wir haben schon oben bemerkt, daß die Vorstellung unseres Vf's von dem himmlischen Heiligthume, von der entsprechenden philonischen Vorstellung weit mehr verschieden ist, als von der der palästinensisch-jüdischen Theologie. Diese Behauptung haben wir in der Vergleichung unseres Lehrstücks mit der philonischen Lehre vor Allem zu begründen. —

Auch Philo stellt dem von Menschenhänden errichteten Heiligthume das höchste und wahrhaftige Heiligthum Gottes gegenüber; unter diesem Heiligthume versteht er aber die ganze Welt; der Himmel dagegen ist nur ein Theil desselben; er ist, als der heiligste Theil des Universums, der zu jenem gehörige νεώς. Diese Vorstellung führt Philo im Einzelnen aus: die Sterne sind ihm z. B. die in dem νεώς aufgehängten Weihgeschenke; die Engel, als Diener Gottes, die Priester; die vier zu den Teppichen und Vorhängen der Stiftshütte verwendeten Stoffe entsprechen den vier Elementen, aus welchen Gott die Welt geschaffen hat **): der Byssus der Erde (weil er der Erde entstammt), der Purpur dem Wasser (aus dem gleichen Grunde), der ὑάκινθος der Luft und der Scharlach dem Feuer (die beiden letzteren wegen der Gleichheit der Farbe) u. s. w. ***). — Neben der Welt, als

*) Vgl. Bleek, II. S. 439 und Delitzsch, S. 119 f. —

**) Ebenso deutet Philo die vier Bestandtheile des heiligen Räucherwerks; vgl. quis rer. div. haer. p. 508.

***) Vgl. de monarch. II. p. 820 f. (Anf.): *Τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα τὸ ἀγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανὸν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχὰς . . . . . · τὸ δὲ χειρόκμητον.* Vgl. ferner de plantat. Noë p. 221 und de Mos.

dem einen Heiligthume Gottes, kennt Philo auch noch ein zweites; dieſes iſt die λογικὴ ψυχή *). — Wie dieſe Anſchauung mit der andern zuſammenhängt, wird aus dem Folgenden erhellen. —

Nach de somn. p. 593 iſt der κόσμος αἰσθητὸς allerdings ein οἶκος θεοῦ; aber der Ausdruck θεός iſt hier katachreſtiſch gebraucht als Bezeichnung μιᾶς τῶν τοῦ (ὄντως θεοῦ) Ὄντος δυνάμεων; gemeint iſt die δύναμις ποιητική (de Mose III. p. 669). Dieſes Gotteshaus iſt darum auch nur die Pforte zu dem wahrhaftigen Himmel, d. h. zu dem κοσμὸς νοητός, ſofern man nämlich durch die Betrachtung der ſinnlich-wahrnehmbaren Welt zu der Erkenntniß der Ideenwelt, die ja das Urbild iſt, nach welchem jene gebildet worden iſt, gelangt. Als Abbild des Univerſums iſt nun aber die Stiftshütte auch ein Abbild dieſer Ideenwelt, oder da dieſe, als Inbegriff der Schöpfungsgedanken Gottes, auch der Inbegriff der göttlichen δυνάμεις (vgl. S. 419), oder der göttlichen ἀρεταί iſt, ein Abbild der göttlichen δυνάμεις oder ἀρεταί. Es ſteht daher mit der zuerſt erwähnten Betrachtungsweiſe der Stiftshütte nicht im Widerſpruch, wenn Philo anderwärts ſagt, daß die einzelnen Theile der Stiftshütte und ihre Geräthe die αἰσθητὰ μιμήματα von körperloſen Ideen ſeien, daß der Deckel

III. p. 967. — J[redacted]us hat ſich dieſe philoniſchen Anſchauungen durchaus angeeign[redacted] jene Deutung der vier zu den Teppichen verwendeten Stoffe hat er faſt wörtlich wiederholt; vgl. Antiqu. III. 7, 7. —

*) Vgl. de somn. p. 597: Δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος· ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος· οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν· ᾧ τὸν εἰρημένον ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι, τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐράνου, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ, καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος. — Anderwärts (de mund. opif. p. 31) iſt der Leib οἰκός τις ἢ νεὼς ἱερὸς ψυχῆς λογικῆς genannt. — Vgl. übrigens den S. 253 angeführten, ganz analogen, philoniſchen Ausſpruch über die zwei Gottesſtädte. —

der Bundeslade ein Symbol der Gnadenmacht (τῆς ἱλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως), die zwei Cherubim Symbole der schöpferischen und der weltregierenden (δύναμις ποιητική und βασιλική) Macht Gottes seien *), und daß die wahrhaftige Hütte Gottes, deren μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα die mosaische Stiftshütte ist, in den göttlichen Tugenden bestehe **). Diese Anschauungen stehen vielmehr mit der Grundanschauung, nach welcher die Stiftshütte ein Abbild der Welt ist, in engem, innerlichem Zusammenhang. Wenn nun aber die menschliche Tugend ein Abbild der göttlichen ist, und wenn die mosaische Stiftshütte darum auch von Philo als ein Symbol der menschlichen Tugend betrachtet wird **), so ist klar, daß auch die Anschauung, nach welcher die ψυχὴ λογικὴ ein der Stiftshütte entsprechendes Heiligthum Gottes ist, nicht unvermittelt neben der bezeichneten Grundanschauung steht. —

Nach dieser Darlegung der philonischen Betrachtungsweise der Stiftshütte bedarf wohl die Behauptung, welche wir an die Spitze dieses Paragraphen gestellt haben, keines weitern Beweises ***). — Wir sind etwas genauer auf jene eingegangen, weil wir nur so im Stande sind, das Verhältniß der Anschauungen unsres Vf's zu einigen ebenfalls hierhergehörigen Aussprüchen Philo's richtig zu beurtheilen, mit welchen sich dieselben näher zu berühren scheinen. — Wir haben nämlich gesehen, daß unser Vf. das irdische Heiligthum in seinem Verhältnisse zu dem urbildlichen himmlischen Heiligthume als ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων und ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, und die altfest. Güter als σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν bezeichnet. Nun nennt auch Philo die mosaische Stiftshütte μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα der wahren Gotteswohnung; und die einzelnen Theile, aus welchen jene

*) Vgl. de Mose III. p. 665 und 668; auch de ebrietat. p. 260 und de profug. p. 465. —

**) Vgl. qd. det. pot. insid. sol. p. 184.

***) Vgl. auch Delitzsch, S. 326. 352 und 382. —

beſteht, und ihre Geräthe nennt er *αἱ σκιαί, τὰ μιμήματα, τὰ αἰσθητὰ μιμήματα*, und ſtellt ihnen *τὰς ἀρχετύπους φύσεις αὐτὰς τῶν πραγμάτων* (vgl. Hebr. 10, 1.), *τὰ ἀρχέτυπα, τὰ νοητὰ παραδείγματα* gegenüber *). Aber ſo ähnlich dieſe Ausſagen klingen, ſo iſt doch ihr Sinn ein ſehr verſchiedener. Denn Philo verſteht unter jenen Urbildern die *ἀσώματοι ἰδέαι*, die *νοητά*, welche Moſes, der ſeine Gotteserkenntniß unmittelbar von Gott erhielt, mit ſeiner Seele ſchaute, und welche ſich in der *διάνοια* des Propheten zu einem *τύπος τοῦ παραδείγματος διαζωγραφούμενος καὶ προδιαπλαττόμενος ἀφανῶς ἄνευ ὕλης ἀοράτοις εἴδεσιν* geſtalteten. Die Ideen, deren ſymboliſche Darſtellung die Stiftshütte iſt, ſind alſo in ſeinen Augen das Urbild, und die Stiftshütte iſt eine bloße *σκιά*, weil ſie eben eine ſinnlich wahrnehmbare Darſtellung jener Ideen iſt. Es fällt daher der Gegenſatz des Urbildlichen und Abbildlichen bei Philo mit dem Gegenſatz des *νοητόν* und *αἰσθητόν* zuſammen. — In unſerm Briefe dagegen entſpricht er zunächſt dem Gegenſatze des Himmliſchen und des Irdiſchen. So gefaßt knüpft er ſich aber ganz unmittelbar an die in §. 74. dargelegten altteſt. Anſchauungen und namentlich an die Stelle Ex. 25, 40. an; und es kommt uns daher ſehr

*) Vgl. de [illegible] p. 665: *Σκηνὴν οὖν, ἔργον ἱερώτατον, δημιουργεῖν ἐδ[illegible] κατασκευὴν θεσφάτοις λογίοις ἐπὶ τοῦ ὄρους Μωϋσῆς [illegible]ο, τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμάτων ἀσωμάτους ἰδέας τῇ ψυχῇ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἔδει, καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι*; vgl. auch die folgenden Worte. Sacr. legg. Allegor. III. p. 80: *Μωϋσῆς μὲν γὰρ τὰ ἀρχέτυπα τεχνιτεύει, Βεσελεὴλ δὲ τὰ τούτων μιμήματα. Χρῆται μὲν γὰρ Μωϋσῆς ὑφηγητῇ τῷ θεῷ, ὡς φησι· Κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ δεδειγμένον σοὶ ἐν τῷ ὄρει πάντα ποιήσεις· Βεσελεὴλ δὲ Μωϋσεῖ.* De plantat. Noë p. 218: *Ἐκεῖνος* (Beſeleel) *μὲν γὰρ τὰς σκιὰς πλάττει, καθάπερ οἱ ζωγραφοῦντες, οἷς οὐ θέμις οὐδὲν ἔμψυχον δημιουργῆσαι. Βεσελεὴλ γὰρ ἐν σκιαῖς ποιῶν ἑρμηνεύεται. Μωϋσῆς δὲ οὐ σκιὰς ἀλλὰ τὰς ἀρχετύπους φύσεις αὐτὰς τῶν πραγμάτων ἔλαχεν ἀνατυποῦν.* Vgl. noch de somn. p. 596 und qd. det. pot. insid. sol. p. 184. —

unwahrſcheinlich vor, daß unſer Vf. erſt durch die Vermittlung der von dem altteſt. Boden ganz losgelösten, und eng mit der, unſerm Vf. ganz fremden Unterſcheidung des κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός verwachſenen, philoniſchen Anſchauungen auf die Betrachtung der moſaiſchen Stiftshütte als eines ὑπόδειγμα und einer σκιὰ τῶν ἐπουρανίων gekommen ſein ſollte. — Die Betrachtung der altteſt. Güter als einer σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν aber hängt offenbar nicht mit jenen philoniſchen Anſchauungen, ſondern mit der Anſchauung unſeres Vf's, daß das Irdiſche das Gegenwärtige und Altteſtamentliche, das Himmliſche aber das Zukünftige und Neuteſtamentliche iſt, und überhaupt mit der unphiloniſchen Unterſcheidung des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων zuſammen. —

Wir haben nun zuletzt noch die Behauptung, daß ſich in der hervorragenden Stellung, welche die Hoheprieſteridee in unſerem Lehrbegriffe einnimmt, ein Einfluß der philoniſchen Schriften auf die Anſchauungen unſeres Vf's kund gebe, zu beleuchten*). — Wie nach der Lehre unſeres Vf's Chriſtus der im himmliſchen Heiligthume waltende Hoheprieſter iſt, ſo iſt nach philoniſcher Lehre der Logos der Hoheprieſter des wahren Heiligthums Gottes, d. h. der Welt**). Denn dem Logos hat Gott [redacted]userwählte Gabe verliehen, daß er, auf der Grenzſch[redacted], das Gewordene und den Schöpfer von einand[redacted] und ebenderſelbe iſt einerſeits Fürbitter (ἱκε[redacted]s, allezeit von Bangigkeit erfüllten Sterblichen bei dem Unvergänglichen, und andererſeits Geſandter des Allgebietenden an das, was ihm unterthan iſt (vgl. Hebr. 3, 1.)***). — Von dieſem

*) Vgl. Köſtlin, Abhandl. 1854, S. 410. —

**) Vgl. die oben angeführte Stelle de somn. p. 597.

***) Vgl. Quis rer. div. haer. s. p. 509: *Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ, καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν*

Logoshohepriester ist der alttest. Hohepriester ein Abbild; dieser gebraucht aber auch, wenn er dem Vater des Weltalls priesterlich dient, den an Tugend vollkommensten Sohn (den Logos) als Parakleten, um Vergessenheit der Sünden und Darreichung reichlich gespendeter Güter zu erwirken*). — Ausdrücklich bemerkt Philo, der Logos sei ein Hoherpriester, der von allen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden frei sei**); auch sagt er (wenigstens mittelbar), derselbe

---

ἐκδιηγεῖται φάσκων. Κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν· οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων· παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι, πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφανίσαι ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον· παρὰ δὲ τῷ φύντι, πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεων θεὸν περιΐδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον. Ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ τοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος, εἰρηνοφύλακος ἀεὶ θεοῦ. —

*) Vgl. de Mose III. p. 673: Τοῦτον τὸν τρόπον ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν' ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ, δι' ὧν ἐπιφέρεται μιμημάτων . . . . . Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ, παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων, καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. De Monarch. II. p. 825: Βούλεται γὰρ τὸν ἀρχιερέα πρῶτον μὲν εἰκόνα τοῦ Παντὸς ἔχειν ἐμφανῆ περὶ ἑαυτὸν ἵν' ἐκ . . . . . ἔπειτα ὅπως ἐν ταῖς ἱερουργίαις συλλειτουργῇ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ. Πρεπωδέστατον δὲ τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ καὶ τὸν υἱὸν ἐπάγεσθαι πρὸς θεραπείαν τοῦ γεγεννηκότος. —

**) De profug. p. 466: Λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον. Ibid. p. 467: Τούτων (τῶν ἀκουσίων) δ' ὁ ἀρχιερεὺς καθάπερ καὶ τῶν ἑκουσίων ὑπεράνω στὰς ἀλογεῖ . . . . . Ἕως μὲν γὰρ ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῇ καὶ περιέστιν ἐν ψυχῇ, ἀμήχανον τρόπην ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν· ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος. Aehnlich sagt Philo auch von dem alttest. Hohepriester: in Lev. 4, s. sei angedeutet: ὅτι ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀρχιερεὺς, καὶ μὴ ψευδώνυμος, ἀμέτοχος ἁμαρτημάτων ἐστίν, limitirt aber freilich diesen Ausspruch in den gleich folgenden Worten wieder; vgl. de victimis, p. 843. —

ſei nicht unerbittlich, ſondern wohlwollend geſinnt vermöge der, der göttlichen Natur eigenen Sanftmuth *). —

Wie der Logos Hoheprieſter der Welt iſt, ſo iſt er auch in dem andern Heiligthume Gottes, in der Menſchenſeele, Prieſter, indem er in ihr wohnt, und ſie vor Sünden bewahrt **). Er heißt als ſolcher ὀρθὸς λόγος und νοῦς βασιλεύς (im Unterſchiede von dem τύραννος νοῦς); und von dieſem ὀρθὸς λόγος iſt Melchiſedek ein Abbild; denn ſofern jener kein gewaltſames, ſondern ein durch Ueberredung ſtarkes Regiment über Seele und Körper führt, iſt er ein König des Friedens; er bringt ferner der Seele freuden- und wonnereiche Nahrung dar und verſetzt ſie in einen Zuſtand göttlicher Trunkenheit, indem er als Prieſter des höchſten Gottes eine würdige Vorſtellung von dem Allerhöchſten in ihr erregt, gleichwie Melchiſedek, der Prieſter des höchſten Gottes, Abraham Brot und Wein entgegenbrachte ***). —

Können nun dieſe philoniſchen Ausſprüche die Annahme eines Einfluſſes Philo's auf die Anſchauungen unſeres Vf's wirklich begründen? Wir können dieſe Frage nur mit einem entſchiedenen „Nein" beantworten. Denn ſo frappant die Aehnlichkeit zwiſchen einzelnen dieſer philoniſchen Gedanken und den Lehren unſeres Vf's beim erſten Anblick erſcheinen mag, ſo ergibt ſich doch bei näherer Betrachtung ein unver-

---

*) De profug. p. 464: ὡς οὐκ ἀπαραίτητον ἀλλ' εὐμενὲς δι' ἡμερότητα φύσεώς ἐστι τὸ θεῖον. Die Worte beziehen ſich freilich zunächſt auf Gott ſelbſt, genauer auf die ἵλεως δύναμις Gottes; wir dürfen ſie aber auch auf den Logos beziehen, da Philo kurz vorher bemerkt hat, daß alle göttlichen δυνάμεις in dieſem zuſammengefaßt ſeien. —

**) Vgl. de profug. p. 466 f. mit der oben angeführten Stelle de som. p. 597, wo unter dem ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος nach de profug. p. 460 (a. E.) der νοῦς καθαρώτατος, d. h. der unmittelbar von Gott ſelbſt geſchaffene Beſtandtheil der Seele zu verſtehen iſt. —

***) Vgl. sacr. legg. Allegor. l. III. p. 75 f. Es verdient noch bemerkt zu werden, daß Melchiſedek von Philo als ὁ τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον ἱερωσύνην bezeichnet wird (de congress. quaer. erudit. grat. p. 438), was ebenfalls an die Ausſagen unſeres Vf's über denſelben erinnert. —

gleichlich viel größerer Unterschied zwischen beiden. — Wir brauchen darauf, daß Philo die Möglichkeit einer Menschwerdung des Logos nicht von ferne ahnt*), also auch nur von einem Hohepriesterthume des λόγος ἄσαρκος reden kann, während unser Vf. nur von einem Hohepriesterthume des menschgewordenen Sohnes weiß, nicht einmal besonderes Gewicht zu legen; doch muß es immerhin beachtet werden, daß in unserem Briefe der neutest. Hohepriester als heilig und unbefleckt geschildert wird, weil Christus während seines Wandels auf Erden in den mancherlei Versuchungen, welche er zu bestehen hatte, sündlos geblieben ist, und daß seine hohepriesterliche Barmherzigkeit und Treue als das Resultat der Erfahrungen dargestellt wird, welche er als wahrer Mensch, leidend und versucht werdend, gemacht hat, während dagegen dem philonischen Logoshohepriester die Eigenschaften der Sündenreinheit und des theilnehmenden Wohlwollens lediglich als der göttlichen Natur inhärirende zukommen**). — Auch weist uns gerade der Umstand, daß das Hohepriesterthum des philonischen Logos nicht, wie dasjenige Christi, die Zugehörigkeit zum menschlichen Geschlechte unbedingt voraussetzt, auf den Grundunterschied der beiderseitigen Lehren hin. Dieser selbst aber besteht darin, daß die philonische Lehre von einem Hohepriesteramte des Logos und von einer Fürbitte desselben in keinerlei innerem Zusammenhange steht mit der altest. Hohepriesteridee, während unser Vf. seine Lehre von dem Hohepriesterthume Christi durchaus an die geschichtliche und religiöse Bedeutung des altest. Priesterinstituts anknüpft und auf die diesem zu Grunde liegenden, und das unverleugbare religiöse Grundbedürfniß der Menschheit betreffenden Ideen gründet. Keinerlei innere Verwandtschaft hat die philonische Hohepriesteridee mit der altest. und mit der unseres Vfs; denn sie hat keine ethisch-religiöse, sondern nur eine metaphysisch-speculative Be-

*) Vgl. Quis rer. div. haer. s. p. 487. —

**) Vgl. außer den schon angeführten Stellen de somn. p. 587. —

deutung. Der Logoshoheprieſter hat keine Sünden zu ſühnen, um den ſündigen Menſchen das Nahen zu dem heiligen Gotte zu ermöglichen. Als die Gottesvernunft oder — concret gedacht — als der Inbegriff der Schöpfungsgedanken Gottes, als κόσμος νοητός nimmt der Logos eine Mittlerſtellung ein zwiſchen dem unvergänglichen Gotte und den vergänglichen Einzelweſen im κόσμος αἰσθητός; darum iſt er der Hoheprieſter in dem, mit der Welt identiſchen Heiligthume Gottes; darum heißt er ἱκέτης τοῦ θνητοῦ πρὸς τὸ ἄφθαρτον. Erklärt doch Philo ausdrücklich, daß er den Logos ſo nenne, weil derſelbe für Gott ein Bürge dafür ſei, daß die Welt nie wieder in die anfängliche ἀκοσμία verſinken werde, für die Creatur aber ein Unterpfand der guten Hoffnung, daß der gnädige Gott niemals um ſein eigenes Werk unbekümmert ſein werde! Weil der Logos als κόσμος νοητός ein Bürge dafür iſt, daß Gott die in der Welt, als der Verkörperung ſeiner Schöpfungsgedanken, vorhandene Harmonie erhält, beziehungsweiſe immer wieder herſtellt, ſchildert ihn Philo auch als einen Friedensherold, der ſich rühmt: Ich kündige der Creatur den Frieden an von dem, der Kriege zu beſchwichtigen weiß, von Gott dem ewigen Friedenswächter*). — Auch der Satz, daß, wer dem Vater der Welt prieſterlich diene, den vollkommenſten Sohn als παράκλητος gebrauchen müſſe, um Vergeſſenheit der Sünden zu erwirken, hat weniger ethiſch-religiöſe, als metaphyſiſch-ſpeculative Bedeutung; Philo ſagt uns ja, daß dieſer παράκλητος nichts Anderes iſt, als πᾶς ὁ κόσμος**); indem nämlich Gott ſeinen Blick auf den vollkommenen κόσμος νοητός richtet, vergißt er der Sünden, dieſer einzelnen Mängel innerhalb des κόσμος αἰσθητός; darum muß der altteſt. Hoheprieſter den κόσμος νοητός als Paracleten gebrauchen,

*) Vgl. die oben angeführte Stelle: Quis rer. div. haer. sit, p. 509.

**) Vgl. die oben angeführten Stellen de Mose III. p. 673 und de monarch. II. p. 825.

und zum Zeichen hiervon muß er ein Gewand tragen, in welchem die ganze Welt, dieſe Verkörperung des κόσμος νοητός, ſymboliſch dargeſtellt iſt. — Ueberhaupt iſt das, was Philo von dem altteſt. Hoheprieſter ſagt, der klarſte Beweis dafür, daß die Hoheprieſteridee für ihn eine rein metaphyſiſche Idee geworden iſt. Wie der Hoheprieſter der Welt, der Logos, als κόσμος νοητός ſich mit den Elementen bekleidet, als mit einem Gewande *), ſo kleidet ſich ſein Abbild, der altteſt. Hoheprieſter, in ein, die Welt und alle ihre einzelnen Theile abbildendes Gewand; das hyacinthenfarbige Kleid ſtellt die Luft dar, die Blumen (?), Granatäpfel und Schellen an ſeinem unteren Saume die Erde, das Waſſer und die harmoniſche Ordnung der drei genannten Elemente; das Schulterkleid iſt ein Symbol des Himmels; die zwei Smaragden darauf bedeuten die zwei Himmelshemiſphären, und die 6 Namen auf jedem derſelben die 6 zu jeder Himmelshemiſphäre gehörigen Bilder des Zodiakus; den Zodiakus ſtellen auch die 12 Edelſteine auf dem Bruſtſchilde dar; und dieſe ſind in 4 Reihen von je 3 Edelſteinen geordnet, weil die Sonne in jeder der 4 Jahreszeiten 3 Bilder des Zodiakus durchwandert u. ſ. w.**). So iſt denn der altteſt. Hoheprieſter, wie Philo ausdrücklich ſagt, ein βραχὺς κόσμος***), — ein deutliches Zeugniß dafür, daß der Beruf deſſelben in den Augen Philo's mehr kosmiſche, als religiöſe Bedeutung hat. Es geht dies auch aus ſeinen Ausſagen über den Zweck der hoheprieſterlichen Thätigkeit hervor; daß durch dieſelbe auch Sündenvergebung erwirkt werden ſoll, kann Philo natürlich nicht verſchweigen; aber dies iſt in ſeinen Augen keineswegs ihr Hauptzweck; er begnügt ſich auch nicht mit der Behauptung, daß der altteſt. Hoheprieſter das ganze menſchliche Geſchlecht fürbittend vertrete †), ſondern erklärt ausdrück-

*) De profug. p. 466.

**) Vgl. de Mose III. p. 671 ff. de monarch. II. p. 823 ff. de somn. p. 597. —

***) De Mose III. p. 673.

†) Vgl. de virtutibus, p. 1035.

lich: der jüdische Hohepriester verrichte auch für die Theile der Natur, für die Erde, für das Wasser, für die Luft und für das Feuer Gebete und Danksagungen, indem er die Welt, ganz der Wahrheit gemäß, für sein Vaterland halte, welchem er den Weltregenten durch Bitten und Flehen gewogen zu machen, gewohnt sei, ihn anflehend, daß er die Creatur seiner eigenen milden und gnädigen Natur theilhaftig mache *).

Wie himmelweit die den Ausführungen unseres Vf's zu Grunde liegende Hoheprieſteridee von der in diesen philonischen Anschauungen zu Tage tretenden verschieden ist, brauchen wir nicht erst nachzuweisen. Bei Philo finden wir nur „abstracte, allgemeine Ideen, welche für das religiöse Leben gar keine Bedeutung haben können", im Hebrbriefe dagegen „aus der Mitte der religiösen Erfahrung genommene Anschauungen"; jener hat „die Sprache der Religion willkürlich gedeutet nach einer auf fremdem Boden erwachsenen Speculation", während sie in diesem der Ausdruck des „in dem Gemüthe gegründeten Inhalts ist, den sie zu bezeichnen bestimmt und geeignet ist" **). Man sollte bei dieser tiefgehenden, inneren Verschiedenheit der beiderseitigen Aussagen über den wahren Hoheprieſter, dessen Abbild der altteſt. ist, sich nicht durch einzelne, zufällige Aehnlichkeiten dazu verleiten lassen, hier einen Einfluß der philonischen Lehre auf die Lehre unseres Vf's anzunehmen, besonders da die ganze Lehre des letzteren von dem Hoheprieſterthume Christi so unverkennbar aus dem altteſt., also aus rein biblischem Boden herausgewachsen ist ***). — Und gerade bei der Annahme,

*) De monarch. II. p. 825.

**) Vgl. Neander, II. S. 856 f.; Tholuck, S. 81 f. —

***) Wie grundverschieden auch der Character der philonischen ἀλληγορήματα und der typologischen Erörterungen unseres Vf's über die Melchisedekserzählung ist, bedarf keines besonderen Nachweises. — Ueber die von Schulz u. Abb. zu Hebr. 3, 1. angeführten philonischen Worte: ὁ μὲν δὴ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας (de somn. p. 598) vgl. Bleek, II. S. 378. — Die philonischen Stellen, in welchen der

daß der Vf. alexandrinisch gebildet war, läßt sich am allerwenigsten behaupten, daß er von Philo irgendwie abhängig sei. Denn wenn er mit den Schriften Philo's genauer bekannt gewesen wäre, und wenn diese auf seine geistige Entwicklung Einfluß gehabt hätten, so wäre es ja gerade bei jener Annahme doppelt unerklärlich, daß er in seiner ganzen Betrachtungsweise der altteſt. Inſtitute und in allen daran ſich anknüpfenden Lehren ſo ganz andere Wege einſchlägt, als Philo, und daß ſich in unſerem ganzen Lehrſtücke auch nicht ein ſpecifiſch philoniſcher Gedanke nachweiſen läßt. —

Für jene Annahme ſelbſt, d. h. für die Anſicht, daß unſer Vf. ſeine Geiſtesbildung einer alexandriniſchen Schule verdankt, ſcheint uns dagegen der Charakter dieſes Lehrſtückes allerdings zu zeugen, wenn wir uns daran erinnern, daß der Vf., ſchon ehe er Chriſt wurde, an eine höhere Betrachtungsweiſe der Inſtitute des Judenthums gewöhnt geweſen ſein muß (S. 627), und damit das was ſchon S. 259 und 263—266 bemerkt worden iſt, zuſammenhalten. Nur muß in dieſer alexandriniſchen Schule eine ganz andere Geiſtesrichtung geherrſcht haben, als in derjenigen, welcher Philo ſeine Bildung verdankt; jene muß noch ganz unter dem Einfluſſe des Geiſtes des A. T's geſtanden und die Geiſtesgemeinſchaft mit dem paläſtinenſiſchen Judenthume treu bewahrt haben, während ſich in dieſer der Geiſt der griechiſchen Philoſophie übermächtig bewies und die jüdiſch-nationalen, aber auch aus der Offenbarung Gottes im alten Bunde erwachſenen Anſchauungen bis zur Unkenntlichkeit entſtellte. —

Die dieſes Lehrſtück betreffenden vergleichenden Unterſuchungen ſetzen ſowohl die jüdiſche Abkunft unſeres Vf's als ſeine Selbſtändigkeit gegenüber dem pauliniſchen Lehrtropus außer allen Zweifel. — Denn ſie

Ausdruck αἴτιος σωτηρίας vorkommt, ſind bloſe Wortparallelen; denn nicht der Logos, ſondern gewöhnlich Gott ſelbſt, dann auch die von Moſes aufgeſtellte eherne Schlange (de agricult. p. 201), das Meer (de vit. contempl. p. 902) und Noach (de nobilit. p. 906) werden von Philo ſo genannt. —

haben uns gezeigt, daß der, auf dem Wege ruhiger und allmäliger Entwicklung vom Judenthum zum Christenthume übergegangene Vf. die das Heilswerk Christi betreffenden Wahrheiten, für welche ihm die Erkenntniß- und Lehrform in seinen altteſt. Anſchauungen ſchon gegeben war, zu einer eigenthümlichen, altteſtamentlich gefärbten Lehranſchauung entwickelt hat, deren Grundgedanken zwar mit denen der entſprechenden pauliniſchen, johanneiſchen und petriniſchen Lehren übereinſtimmen, die aber dabei von dieſen, namentlich auch von der pauliniſchen Lehre ſo verſchieden iſt, daß man in ihr das Werk eines durchaus ſelbſtändigen Geiſtes erkennen muß. —

Ueber die Stellung, welche dieſes Lehrſtück in dem Ganzen der neuteſt. Lehrentwicklung einnimmt, hat ſich uns Folgendes ergeben: Während Johannes und Petrus einfach bei den, ſchon von Chriſto gegebenen Aufſchlüſſen über ſein Heilswerk ſtehen bleiben, haben Paulus und der Vf. unſeres Briefes die darin enthaltenen Keime in lehrhafter Weiſe weiter entwickelt; ſie thun es aber von zwei verſchiedenen, durch die Ausſprüche Chriſti dargebotenen Geſichtspunkten aus; die pauliniſche Lehre ruht nämlich auf allgemein anthropologiſch-religiöſer Baſis, und iſt darum auch für diejenigen verſtändlich, welchen eine nähere Kenntniß der gottesdienſtlichen Einrichtungen des alten Bundes mangelt; die Lehre des Hebrbriefs dagegen ruht auf ſpecifiſch altteſt. Baſis *), iſt daher nicht ſo allgemein verſtändlich, nimmt aber dafür in der Entwicklung der neuteſt. Lehre über das Heilswerk Chriſti die letzte und höchſte Stufe ein.

Die Darſtellung des im Hebrbriefe vorliegenden Lehrbegriffes wieder aufnehmend, haben wir nun noch dem vierten und letzten, das neuteſt. Bundesvolk betreffenden Gedankenkreiſe unſere Aufmerkſamkeit zuzuwenden.

*) Vgl. Luß, S. 359 und 371. —

Vierter Haupttheil.

Das neuteſtamentliche Bundesvolk.

Wir ſchicken einige Bemerkungen über die Anthropologie und Hamartologie, welche die Grundlage des in dieſem Theile darzuſtellenden Lehrſtückes bilden, als Einleitung voraus. —

Einleitung.

§. 81.

Anthropologiſches.

Es iſt ziemlich allgemein anerkannt, daß der Vf. unſeres Briefes, indem er in 4, 12. ψυχή und πνεῦμα neben einander nennt, als das, was den immateriellen Beſtand des menſchlichen Weſens ausmacht, eine **trichotomiſche** Anſchauung über das Weſen des Menſchen kund gibt *). Denn daß πνεῦμα hier nicht etwa den Geiſt Gottes als einen den Chriſten gegebenen, ſondern einen Beſtandtheil des menſchlichen Weſens bezeichnet, ergibt ſich ſchon daraus, daß ja von einer Wirkſamkeit die Rede iſt, welche das Wort Gottes nicht blos auf die Chriſten, ſondern gerade ganz beſonders auf die Ungläubigen übt. Für die Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen ψυχή und πνεῦμα bietet uns unſer Brief freilich nur wenige Anhaltspunkte dar. Die Engel

*) Vgl. Olshausen: de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta in ſeinen Opusce. theol. S. 152; ferner Lutz, S. 76. Delitzſch, Syſtem der bibliſchen Pſychologie, S. 64. — Hahn, a. a. O. S. 415 vermag ſich nur durch eine von allen neueren Auslegern mit Recht aufgegebene Erklärung der Worte ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος dem Zugeſtändniſſe zu entziehen, daß πνεῦμα hier als ein dritter, dem σῶμα und der ψυχή coordinirter Theil der menſchlichen Natur zu betrachten iſt. —

heißen πνεύματα (1, 14.); ebenso sind die vollendeten Gerechten vor erfolgter Auferstehung πνεύματα (12, 23.); jene, wie diese, sollen damit als Wesen bezeichnet werden, welche der übersinnlichen, immateriellen Welt angehören. Nach 9, 14. ist es das Christo innewohnende πνεῦμα αἰώνιον, kraft dessen er nach erlittenem Tode in die übersinnliche Welt eingehen und sich Gotte darbringen konnte. — In 12, 9. endlich heißt Gott πατὴρ τῶν πνευμάτων; πνεῦμα steht hier im Gegensatze zur σάρξ; während wir unser sarkisches Leben von unsern irdischen Vätern haben, stammt alles pneumatische Leben unmittelbar von Gott her; reine πνεύματα, wie die Engel, haben darum keinen andern Vater als Gott selbst, den Vater der Geister (vergl. Matth. 22, 30.); aber auch das πνεῦμα in uns Menschen ist nicht von unsern irdischen Vätern, sondern von Gott selbst gezeugt. Das πνεῦμα ist hiernach der Bestandtheil des menschlichen Wesens, welcher seinem Ursprunge nach unmittelbar von Gott herrührt, und seiner Natur nach der immateriellen übersinnlichen Welt angehört. Weil der Mensch ein πνεῦμα hat, lebt er nicht blos in der Welt der Sichtbarkeit, sondern auch in der unsichtbaren Welt; was in der letzteren vorhanden ist und geschieht, hätte für ihn keine Bedeutung und könnte von ihm überhaupt nicht erkannt und erfahren werden, wenn er nicht ein πνεῦμα wäre; das πνεῦμα ist die der übersinnlichen Welt zugekehrte Seite des menschlichen Wesens; in ihm ist die Fortdauer des Menschen und sein Eingang in die unsichtbare Welt nach dem Tode begründet. —

Die ψυχή würde nach 6, 19. von den Wogen und Stürmen dieses irdischen Lebens haltlos hin- und hergeworfen, wenn sie nicht an der Christenhoffnung einen festen, in das himmlische Allerheiligste hineinreichenden Anker hätte. Wenn nicht der Glaubensblick auf Christum gerichtet ist, ermattet der Christ in seinem Glaubenslauf, indem er unter den Leidenskämpfen an seiner Seele erschlafft (12, 3.). In beiden Aussagen erscheint die ψυχή als die, der irdischen Welt und dem was in ihr vorgeht zugekehrte Seite des

menſchlichen Weſens, als der den ſchmerzlichen und beunruhigenden Eindrücken der Außenwelt offenſtehende Sitz der Empfindungen und Gefühle; ſie hat in ſich keinen Halt und keine Kraft ſich über die ſinnliche Welt zu erheben, ſteht vielmehr unter dem beherrſchenden Einfluſſe der Außenwelt, wenn nicht eine höhere Kraft ſie befähigt, dieſen Einflüſſen Widerſtand zu leiſten. Offenbar iſt hiernach die ψυχή, wo ſie, wie in 4, 12., ausdrücklich von dem πνεῦμα unterſchieden wird, der dem σῶμα verwandtere, unmittelbar von den ſomatiſchen Eindrücken berührte, aber auch die vom πνεῦμα ausgehenden Einwirkungen in ſich aufnehmende Beſtandtheil des menſchlichen Weſens. —

Darum wird die ψυχή als der Mittel- und Sammelpunkt des menſchlichen Lebens, des ſomatiſchen und des pneumatiſchen, betrachtet; und hierauf gründet ſich ſowohl der Gebrauch des Wortes ψυχή zur Bezeichnung der Perſönlichkeit (vgl. 13, 17.), als auch die Anwendung deſſelben zur Bezeichnung nicht blos des leiblichen, ſondern auch des höheren und ewigen Lebens (vgl. 10, 39.). —

Der dritte, der ſichtbaren, materiellen Welt angehörige Beſtandtheil des menſchlichen Weſens heißt σῶμα (10, 5. 10. 23. 13, 3.), oder σάρξ (5, 7. 10, 20. 12, 9.), oder αἷμα καὶ σάρξ (2, 14.). Jedoch ſind dieſe Ausdrücke nicht gleichbedeutend. Σῶμα nämlich bezeichnet den Leib, ſofern er ein lebendiger und aus vielen Gliedern zuſammengeſetzter Organismus iſt; als ſolcher iſt er das Organ, mittelſt deſſen ſich der Wille bethätigt (vgl. 10, 5. 10.). Doch iſt an einer Stelle in dem Worte σῶμα auch der Nebenbegriff enthalten, daß der Leib der irdiſch-materiellen Welt angehört und dem Einfluß deſſen was in ihr vorgeht unterworfen iſt, ſo daß, wer im Leibe iſt, ſich auf Leiden gefaßt zu machen hat (13, 3.); und an einer andern Stelle kommt σῶμα als Bezeichnung der äußeren Seite des menſchlichen Weſens dem Inwendigen, der καρδία gegenüberſtehend vor (10, 23.). — Σάρξ iſt der Name für die materielle Seite der menſchlichen Natur, ſofern dieſelbe als eine aus

irdiſch-materiellem Stoffe beſtehende betrachtet wird; daher ſteht die σάρξ als das auf dem Wege des phyſiſchen Zeugungsprozeſſes von den irdiſchen Aeltern entſtammende dem πνεῦμα, als dem von Gott ſelbſt unmittelbar hervorgebrachten gegenüber (12, 9.). Darum ſind es ferner weſentliche Momente des Begriffes σάρξ, daß dieſe im Gegenſatz ſteht zu der unſichtbaren, himmliſchen Welt, daß ſie den ſchmerzhaften Einwirkungen der Außenwelt ausgeſetzt iſt, und daß ſie dem Tode unterliegt (vgl. 5,,7. 10, 20.). Fleiſch und unvergängliches Leben ſind weit auseinanderliegende Gegenſätze (7, 16.). Auch das Moment der Aeußerlichkeit iſt dem Begriffe σάρξ ſo weſentlich, daß das Wort geradezu zur Bezeichnung des Aeußerlichen überhaupt verwendet (9, 10.), und als die äußere Seite der menſchlichen Natur dem Inwendigen, ſpeziell dem Gewiſſen gegenübergeſtellt wird (9, 13.) — Wie das einfache σάρξ ſo bezeichnet auch die Formel αἷμα καὶ σάρξ (2, 14.) die ſinnlich-materielle Natur des Menſchen, welche ihn von rein geiſtigen Weſen unterſcheidet; auch enthält ſie, wie jenes, eine Hindeutung auf die Leidensfähigkeit und Vergänglichkeit der, den Einwirkungen der Außenwelt ausgeſetzten, menſchlichen Leiblichkeit. Nur iſt in ihr neben der σάρξ auch noch der andere Hauptbeſtandtheil der materiellen Leiblichkeit, genannt: das Blut, welchem das irdiſche Leibesleben, beziehungsweiſe die Seele, ſofern ſie Princip des Leibeslebens und der ſinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen iſt, innewohnt. — Für ſich allein wird das Blut, ſofern es mit dem Leben und mit der Seele, als dem Principe des Lebens, eins iſt, überaus häufig in den Stellen unſeres Briefes erwähnt, in welchen von dem Opfer Chriſti und von den altteſt. Thieropfern die Rede iſt. —

Das Centralorgan der Seele, der Mittelpunkt, in welchem ſich, wie das Blut und mit ihm das leibliche Leben, ſo auch das geſammte Geiſtesleben des Menſchen concentrirt, iſt das Herz (ἡ καρδία). Es iſt die Stätte der ἐνθυμήσεις und der ἔννοιαι d. h. der Gemüthsbewegungen, welche die Impulſe der Willensrichtungen ſind und der zum Bewußt-

ſein kommenden Wahrnehmungen mit den daraus entſtehenden Gedankenbildern und Gedankenreihen (vgl. 4, 12.). Es iſt auch der Sammelort des ſittlichen und des religiöſen Lebens, von deſſen Beſchaffenheit der ganze Character und das ganze Verhalten des Menſchen zu Gott und zu der göttlichen Wahrheit abhängig iſt. Der Menſch verſtockt ſich gegen das Wort Gottes, wenn er ſein Herz verhärtet (3, 8. 15. 4, 7.); das Gehen auf den Irrwegen des Ungehorſams und Unglaubens iſt zunächſt ein „Irregehen mit dem Herzen" (3, 10.); der Menſch fällt von dem lebendigen Gotte ab, wenn ſein Herz eine καρδία πονηρὰ ἀπιστίας wird (3, 12.); der Unglaube und die ſittlich-religiöſe Schlechtigkeit iſt alſo eine Beſtimmtheit des Herzens. Das Herz iſt es, welches auf der andern Seite die dargebotene Gnade Gottes in ſich aufnimmt, ſich an ſie hält, und ſich auf ſie ſtützt und gründet, ſo daß es durch dieſelbe befeſtigt und wider alles unſichere und unruhige Hin- und Hergetriebenwerden verwahrt wird (13, 9.); dem Herzen eignet die Wahrhaftigkeit, die innere Lauterkeit und Wahrheit, ohne welche man nicht zu Gott nahen kann (10, 22.); das Herz wird durch die Beſprengung mit dem Blute Chriſti von dem böſen Gewiſſen gereinigt (10, 22.). Auf die Herzen endlich ſchreibt Gott zur Zeit des neuen Bundes ſeinen Willen (8, 10. 10, 16.). — Die an den zuletzt angeführten Stellen neben dem Herzen genannte διάνοια — d. i. das Vermögen, zu erkennen, zu verſtehen, zu bedenken und auf Grund des Bedachten Entſchlüſſe zu faſſen — iſt als ein Organ des Herzens zu betrachten*). Ein ſolches iſt auch die συνείδησις; denn nach 10, 22. haftet das böſe Gewiſſen an dem Herzen, daſſelbe verunreinigend. — Dieſe συνείδησις iſt, wie wir ſchon früher (S. 567) bemerkt haben, das ſein Verhältniß zu Gott betreffende Wiſſen des Menſchen um ſich ſelbſt. Als ſolches ſetzt es eine gewiſſe Erkenntniß nicht nur Gottes, ſondern auch

*) Die ἔννοιαι, welche doch wohl als Producte der διάνοια zu betrachten ſind, haben ja nach 4, 12. ihre Stätte in dem Herzen. —

des Willens Gottes, welcher Art dieselbe auch sein möge, voraus, ist aber mit dieser Erkenntniß keineswegs identisch. — In unserem Briefe ist lediglich von dem sogenannten nachfolgenden Gewissen die Rede. Daß nun dieses als ein auf einer gewissen Erkenntniß des Willens Gottes ruhendes Bewußtsein des Menschen über sein persönliches Verhältniß zu Gott definirt werden muß, zeigen die Stellen 9,9. 14. 10,2. 22.; denn in allen diesen Stellen ist von der Beschaffenheit der συνειδησις mit unmittelbarster Beziehung auf das λατρεύειν oder προσέρχεσθαι τῷ θεῷ die Rede *). Die Befleckung des Gewissens hindert, — seine Reinigung oder Vollendung ermöglicht das Nahen zu Gott.

Das Verhältniß, in welchem der Mensch vermöge seines vergangenen und gegenwärtigen, innerlichen und äußerlichen Verhaltens zu Gott steht, ist also das Object der Functionen des nachfolgenden Gewissens. Die Beschaffenheit dieses Verhältnisses bringt es dem Menschen zum Bewußtsein, und wehrt oder verstattet ihm dadurch das Nahen zu Gott. So lange es ihn für seine begangenen Sünden und die ihm noch anhaftende Sündhaftigkeit in der Weise vor Gott verantwortlich macht, daß es ihm das Ausgeschlossensein aus der Gemeinschaft Gottes bezeugt, ist es ein mit todten Werken beflecktes, verunreinigtes, böses Gewissen oder eine συνειδησις ἁμαρτιῶν; rückt es ihm dagegen seine Sünden nicht mehr als ihn von dem heiligen Gotte scheidende und den Zorn Gottes auf ihn herabziehende vor, bezeugt es ihm vielmehr sein Aufgenommensein in die Gemeinschaft Gottes, so ist es ein gereinigtes oder zur Vollendung gebrachtes Gewissen **).

---

*) Die unmittelbare Beziehung, in welche die συνειδησις fast überall, wo im N. T. von ihr die Rede ist, zu dem Verhältnisse des Menschen zu Gott gesetzt ist, hat Güder in seiner, sonst viel Gutes enthaltenden Abhandlung (vgl. S. 566 Anm.) nicht gebührend berücksichtigt; darum ist es ihm auch nicht gelungen den biblischen Begriff des Gewissens richtig zu bestimmen (vgl. a. a. O. S. 267 f.).

**) Vgl. auch S. 566. 567. 569 und 585 f.

— Auch in 13, 18. ist der Begriff der συνείδησις im Wesentlichen ganz derselbe, wie in den vorhin angeführten Stellen. Der Vf. ist sich seines ernstlichen und lauteren Strebens, in Allem einen guten Wandel zu führen, bewußt; darum hat er ein gutes Gewissen, d. h. sein Gewissen gibt ihm das gute Zeugniß, daß sein Verhalten dem Sinn und Willen Gottes gemäß und sein Verhältniß zu Gott durch keine Unlauterkeit getrübt ist; nur wenn die Hebräer davon überzeugt waren, daß er ein so beschaffenes Gewissen habe, konnten sie in Glaubenszuversicht für ihn beten. Das Gewissen ist also ein Organ des Herzens; und das nachfolgende Gewissen ist diejenige Function dieses Organes, durch welche dem Menschen die jedesmalige Beschaffenheit seines persönlichen Verhältnisses zu Gott zum Bewußtsein gebracht wird *). —

Dies sind die wichtigsten in unserem Briefe vorkommenden anthropologischen Begriffe, neben denen etwa noch die αἰσθητήρια (5, 14.), oder specieller die ἀκοαί (5, 11.), d. i. das geistige und geistliche Vernehmungs- und Auffassungsvermögen — zu nennen sind. —

Schließlich haben wir noch zuzusehen, wie nach unserem Briefe die Frage über die Entstehung des einzelnen Menschen zu beantworten ist. Es finden sich in demselben zwei Stellen, von welchen die eine entschieden für den Traducianismus und die andere ebenso entschieden für den Creatianismus zu sprechen scheint. In der ersteren nämlich, in 7, 10. ist von Levi gesagt, daß er noch in der Lende des Vaters (Abrahams) war, als diesem Melchisedek begegnete; entsprechend heißt es auch 7, 5.: die Israeliten seien aus der Lende Abrahams hervorgegangen. Hier scheint eine Anschauung vorzuliegen, nach welcher der ganze Mensch,

*) Zu einem näheren Eingehen auf die sonstigen Momente des biblischen Begriffes der συνείδησις gibt uns unser Brief keine Veranlassung. Wir bemerken nur noch, daß der Begriff erst abgeleiteter Weise auch das Wissen des Menschen um sich selbst in seinem ethischen Verhältnisse zu andern Menschen bezeichnet. —

namentlich auch seiner Persönlichkeit nach, dem physischen Zeugungsprozeß seine Entstehung verdankt. — Dagegen heißen in 12, 9. die menschlichen Väter nur τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες und ihnen wird Gott als ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων gegenübergestellt; nach dieser Stelle hätte man als das Produkt des physischen Zeugungsprozesses nur die σάρξ zu betrachten, während das menschliche πνεῦμα als ein unmittelbar von Gott selbst ausgehendes erscheint *). Diese beiden

*) Die meisten neueren Ausleger, namentlich De Wette, Ebrard und Lünem. verstehen die Formel freilich so, daß Gott als Schöpfer des geistlichen Lebens „Vater der Geister" genannt werde; σάρξ soll nämlich nicht blos das sinnlich-körperliche, sondern „das natürliche, durch creatürliche Kräfte zu Stande kommende Leben" überhaupt bezeichnen; im Gegensatz zu den menschlichen Vätern, welche dies natürliche Leben erzeugen, hieße dann Gott „Vater der Geister," sofern er „unsere ψυχαί durch seinen heiligen Geist (in der Wiedergeburt) zu geheiligten πνεύμασι sich entwickeln läßt." — Die von den Auslegern nicht genügend angegebenen Gründe für diese Auffassung dürften folgende sein: 1) v. 5—8 sind die Christen Söhne Gottes genannt; nach diesen Versen steht also Gott in einem besonderen Verhältnisse geistlicher Vaterschaft zu ihnen; da kann man es denn wahrscheinlich finden, daß in dem unmittelbar folgenden Verse die fragliche Formel auch von einer geistlichen Vaterschaft Gottes zu verstehen ist, und zwar von einer solchen, welche das Verhältniß Gottes nicht zu den Menschen überhaupt, sondern zu den Christen insbesondere bezeichnet. 2) Jn 2, 11. ist von den Christen gesagt, daß sie wie Christus selbst aus Gott sind, d. h. von ihm gezeugt sind, weil nämlich das heilige Leben, welches in Christo ist und durch ihn den Christen mitgetheilt wird, von Gott ausgeht. Jm Hinblick auf diese Parallele scheint es gerathen, an der angegebenen Deutung der fraglichen Formel festzuhalten; um so mehr da 3) auch in 12, 9 f. das höhere Leben und das Antheilbekommen an der Heiligkeit Gottes davon abhängig gemacht ist, daß man sich den väterlichen Züchtigungen des „Vaters der Geister" unterwirft. — Dennoch können wir diese Deutung nicht als die richtige anerkennen. Sie hat, wie Delitzsch richtig bemerkt, den Ausdruck gegen sich. Christen sind eben doch, so lange sie noch in der irdischen Welt sind, in welcher sie unter der züchtigenden Hand Gottes stehen, keine πνεύματα; der Vf. hätte schreiben müssen: τῷ

Anſchauungen ſcheinen ſich zu widerſprechen, und man iſt daher verſucht, eine von ihnen zu Gunſten der andern zu beſeitigen. Es läßt ſich auch nicht leugnen, daß der Ausdruck „aus den Lenden Jemandes hervorgehen" nichts weiter ſagen

---

πατρὶ ἡμῶν κατὰ πνεῦμα oder πνευματικῷ oder mindeſtens τῷ τοῦ πνεύματος ἡμῶν πατρί. Wollte man nun ſagen, er habe den Ausdruck aus Num. 16, 22. entlehnt und es könne daher nicht auffallen, wenn er nicht ganz zutreffend ſei, ſo iſt zu erwiedern, daß es nach der Art, wie der Vf. ſich ſonſt altteſt. Ausdrücke bedient, durchaus unwahrſcheinlich iſt, daß er dieſen Ausdruck in einem ſo ganz andern Sinne gebraucht hat, als welchen derſelbe in der altteſt. Stelle hat (vgl. über dieſe Bleek z. d. St.); ſoll die Formel den angegebenen Sinn haben, ſo kann ſie überhaupt nicht aus Num. 16, 22. entlehnt ſein; dann iſt aber der nicht zutreffende Ausdruck um ſo auffallender bei einem ſonſt ſo klar und richtig ſchreibenden Vf. — Unſere Einwendungen gelten jedoch nicht gegen die dem Ausdruck und dem Sinne deſſelben in der altteſt. Stelle gerechter werdende Auffaſſung Bleek's, nach welcher die Formel den Sinn hat: „Gott iſt der Vater aller geiſtigen Weſen, die nicht eine leibliche Abſtammung haben" (z. B. der Engel) alſo auch „der Vater der Gläubigen, ſofern ſein Geiſt in ihnen iſt, und ſie nicht blos ein pſychiſches Lebensprincip haben. — Wir können aber auch dieſer Auffaſſung nicht beitreten. Der Vf. kennt ja auch nach 4, 12. ein creatürliches, zu den Weſensbeſtandtheilen des Menſchen gehöriges πνεῦμα, und den von den Chriſten empfangenen Gottesgeiſt nennt er nie ſchlechthin τὸ πνεῦμα (vgl. 2, 4. 6, 4. 10, 29.). Auch kann man des Eindrucks nicht los werden, daß dieſe Auffaſſung Verſchiedenartiges in einen Ausdruck hineinlegt. Endlich ſcheint Gott als „Vater der Geiſter" bezeichnet zu ſein, in Bezug ſowohl auf ſolche, welche ſich ſeiner Zucht unterwerfen, als auf ſolche, welche dies nicht thun, alſo in Bezug auf wirkliche geiſtliche Söhne Gottes und in Bezug auf unwiedergeborene natürliche Menſchen. — Es wird daher ſchwerlich etwas Anderes übrig bleiben, als anzuerkennen: Gott heiße πατὴρ τῶν πνευμάτων, ſofern alle πνεύματα unmittelbar von ihm abſtammen, und er führe an dieſer Stelle dieſen Namen, ſofern dies auch von allen menſchlichen πνεύματα gilt, die nach der anthropologiſchen Anſchauung des Vfs nicht durch den phyſiſchen Act der Zeugung, ſondern unmittelbar von Gott in's Daſein gerufen werden. So kann ſich der Creatianismus allerdings auf dieſe Stelle berufen, wie auch von Tholuck und Delitzſch (welch' letzterer noch in der bibliſchen Pſychologie S. 83 dieſem Zugeſtändniß ſich zu entziehen ſuchte) anerkannt worden iſt. — Die Bedeutung dieſer Bezeichnung Gottes im Zuſammenhang der Stelle werden wir unten (§. 93) an's Licht ſtellen. —

will als: „von ihm gezeugt sein," „von ihm abstammen", und daß er eine traducianische Vorstellung von der Entstehung des Menschen nicht nothwendig in sich schließt; man kann weiter nicht leugnen, daß diese Vorstellung aus der unmittelbar aus jenem Ausdruck gebildeten Aussage: „er war noch in den Lenden des Vaters" nicht mit Sicherheit gefolgert werden kann. — Aber eine Wahrheit muß doch der traducianischen Vorstellung zu Grunde liegen, wenn jene biblischen Ausdrücke und unzählige andere aus allen Sprachen nicht durchaus unberechtigt sein sollen. Auf diese Wahrheit der traducianischen Vorstellung weist uns aber auch die creatianisch lautende Stelle (12,9.) ausdrücklich hin. Man darf nur nicht irriger Weise das πνεῦμα mit der Seele identisch setzen *). Weder die bloße σάρξ, noch das bloße πνεῦμα, sondern nur beide in ihrer Vereinigung bilden das Substrat der menschlichen Persönlichkeit. Darum ist die Bezeichnung für diese weder σάρξ, noch πνεῦμα, sondern die durch die Vereinigung dieser beiden Potenzen gebildete, und an der Natur beider theilhabende ψυχή. Es ist daher gleich wahr und gleich falsch, wenn man von der menschlichen Persönlichkeit — traducianisch — sagt, daß sie durch den Act der Zeugung aus den menschlichen Aeltern entstehe, und wenn man — creatianisch — von ihr sagt, daß sie unmittelbar von Gott erschaffen werde. Beiderlei Aussagen können gleichberechtigt neben einander stehen; aber keine von ihnen enthält für sich allein die volle Wahrheit. Denn beide Factoren wirken zur Entstehung der menschlichen Persönlichkeit und ihrer nächsten Basis der ψυχή zusammen. Nur indem die Erzeugung des sarkischen Elements durch die irdischen Väter und die Hervorbringung des pneumatischen Elements durch den Vater der Geister zusammentrifft, tritt ein neues Menschenleben in's Dasein. Diese Vorstellung von der Entstehung

*) Gegen Bleek, III. S. 888 f.

des Menſchen iſt nach unſerem Dafürhalten dem Vf. unſeres Briefes nach 12,9. zuzuſchreiben *). —

§. 82.

Der Zuſtand des Menſchen vor ſeinem Eintritt in den neuen Bund.

Es braucht nicht erſt nachgewieſen zu werden, daß unſer Brief die allgemeine Sündhaftigkeit des menſchlichen Geſchlechtes vorausſetzt. Nur von Einem, von Jeſu Chriſto bezeugt er, daß er — vor allen Andern ausgezeichnet — „ohne Sünde" geweſen ſei (4,15.); ihn ſtellt er als den, der ὅσιος, ἄκακος und ἀμίαντος iſt, „den Sündern" gegenüber (7,26.); und will mit dem Ausdruck οἱ ἁμαρτωλοί offenbar die Menſchen überhaupt bezeichnen; um die Bedeutung dieſer Bezeichnung recht zu würdigen, erinnere man ſich daran, daß der Vf. die Feinde Chriſti, welche ihn an's Kreuz gebracht und mit Schmach überhäuft haben, ebenfalls ſchlechtweg οἱ ἁμαρτωλοί nennt (12,3.). —

Die gewöhnlichſte und allgemeinſte Bezeichnung für die Sünde überhaupt iſt auch in unſerem Briefe ἁμαρτία (1,3. 2,17. 3,13. 4,15. 5,1. 7,27. 8,12. 9,26. 28. 10,2. 3. 4. 11. 12. 17. 26. 11,25. 12,1. 4.); auch die höchſte Potenz der Sünde kann dieſer allgemeine Ausdruck und das entſprechende Zeitwort ἁμαρτάνειν bezeichnen (vgl. 10,26. 11,25.). — Als Uebertretung des von Gott geoffenbarten Geſetzes heißt die Sünde παράβασις (2,2. 9,15.), παρακοή (2,2.), ἀνομία (10,17.); als Gegenſatz gegen die Rechtbeſchaffenheit ἀδικία (8,12.); als ein Abirren von dem von Gott vorgezeichneten

*) Beiläufig wollen wir noch darauf aufmerkſam machen, daß die eben dargelegte Anſchauung des Vf's, nach welcher das πνεῦμα überhaupt nicht Product eines Zeugungsproceſſes iſt, zur Erläuterung der Stelle Matth. 22,30. (Marc. 12,25. Luc. 20,36.) dient, da aus ihr hervorgeht, warum bei den Engeln, die ja bloſe πνεύματα ſind, von einem Verhältniß der Abſtammung des einen von dem andern nicht die Rede ſein kann. —

Wege πλανᾶσθαι (3, 10. 5, 2.); und als Offenbarung der Unwiſſenheit über das, was recht und gut iſt ἀγνόημα (9, 7. ἀγνοεῖν 5, 2. vgl. 3, 10.). —

Die Sünde umgibt uns um und um (vgl. περιελεῖν 10, 11.), wie ein weites, bauſchiges, im Laufe hemmendes und beſchwerendes Gewand (vgl. εὐπερίστατος in 12, 1.) *). Der Grund dieſes allgemeinen und vollſtändigen Behaftetſeins mit der Sünde liegt in den der menſchlichen Natur anhaftenden, jeden Menſchen von ſeiner Geburt an umlagernden Schwachheiten, vermöge deren er den von innen und außen kommenden Verſuchungen zur Sünde nicht gewachſen iſt (ἀσθένειαι; 4, 15. 5, 2. 7, 28.). Er iſt in Folge derſelben nicht nur fortwährend ein πειραζόμενος, ſondern muß auch den mancherlei Verſuchungen, welchen er ausgeſetzt iſt, erliegen (2, 18. 4, 15. 5, 2 f.). — Wer nicht im gläubigen Aufblick zu Jeſu der Sünde Widerſtand leiſtet und mit ihr im Kampfe liegt (ἀντικατέστητε, ἀναγωνιζόμενοι 12, 4.), geräth immer tiefer in Sündenverderben hinein. Er wird von dem vorübergehenden Genuß, welchen die Sünde in Ausſicht ſtellt (11, 25.), geködert; die Sünde betrügt ihn dadurch (ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας 3, 13.); und in Folge dieſes Betrugs verſtockt und verhärtet ſich ſein Herz immer mehr gegen die Stimme Gottes (σκληρύνεσθαι 3, 8. u. ad. Stll.), und wird eine καρδία πονηρὰ ἀπιστίας (3, 12.). So verfällt der Sünder in ἀπιστία und ἀπείθεια; er fällt von dem lebendigen Gotte ab (3, 12.). —

Die bloſe Unvollendetheit, der Mangel der τελείωσις, iſt an und für ſich noch keine Sündhaftigkeit; Chriſtus ſelbſt iſt ja auch nicht von vornherein ein τετελειωμένος geweſen, iſt es vielmehr erſt mit dem Ende ſeines irdiſchen Lebens ge-

*) Vgl. Bleek, De Wette und Lünem. — Ebrard und Delitzſch erklären das Wort: „die gar fein uns umzingelnde" „ſich allſeits in den Weg ſtellende" Sünde. Aber es iſt Delitzſch nicht gelungen, den ſchon von Bleek gemachten Einwand, daß dieſe Erklärung nicht zu ἀποθέμενοι paſſe, zu entkräften. —

worden. Wohl aber ist es eine Folge der den Menschen anhaftenden Sünden, daß es schlechterdings keine sittliche Vollendung ohne Christum geben kann und in der vorchristlichen Zeit gegeben hat (vgl. 10, 1—4. 7, 19.). — Die Sünden sind nämlich „todte Werke" (ἔργα νεκρά 6, 1. 9, 14.), d. i. Werke, die einem von dem lebendigen Gotte geschiedenen (vgl. 3, 12.), des wahren Lebens ermangelnden Herzen entstammen, und die darum auch ihrem eigenen inneren Wesen und ihren Wirkungen nach den Charakter des Todes und der Geschiedenheit von dem lebendigen Gotte an sich tragen *). Darum beflecken sie das Gewissen, und machen dasselbe zu einem bösen Gewissen (9, 14. 10, 22. 9, 9.); mit diesem von todten Werken befleckten Gewissen kann aber der Mensch dem lebendigen Gotte nicht dienen (9, 14. u. ab. Stll.) und ihm nicht nahen; seine Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Gott muß unbefriedigt bleiben, und es gelingt ihm nicht, den Willen Gottes wahrhaft und von Herzen zu erfüllen, so lange nicht durch die Sündenvergebung sein Gewissen gereinigt ist (vgl. 8, 12. vgl. mit v. 10 und 11. 9, 8 f. u. ab. Stll.). — Er ist in das ungöttliche, profane, unter der verdammenden und knechtenden Macht der Sünde stehende Weltleben versunken, und kann darum ohne den ἁγιασμός in keine Gemeinschaft mit Gott treten (12, 14.). Seine Uebertretungen haben das Recht und die Macht ihm alle Güter, welche Gott ihm in seinen Verheißungen zugesagt hat, vorzuenthalten (9, 15.). Denn wenn sie nicht durch ein Opfer gesühnt werden, so kann die gerechte Vergeltung (2, 2.) nicht ausbleiben; dem Sünder bleibt dann keine Hoffnung, sondern nur ein schreckliches Warten des Gerichts und der Eifer des Feuers, welches im ewigen Gerichte (κρῖμα αἰώνιον 6, 2.) die Widersacher Gottes verzehren wird (vgl. 10, 27. mit v. 26). Er muß, wenn er nicht durch den Glauben an Christum gerettet wird, unfehlbar dem Verderben und der Verdammniß anheimfallen (ἀπώλεια 10, 39.). Denn sein Tod überantwortet ihn in die

*) Vgl. S. 568 f. —

Hände des Teufels, der der Gewalthaber des Todes ist, und Macht hat ihn zu peinigen und zu verderben (2, 14.) *). Aber auch schon während seines irdischen Lebens ist sein Zustand ein trauriger und drückender; es ist ein fortwährender Zustand der Knechtschaft und der Todesfurcht (2, 15.). Fern von dem lebendigen Gotte, der Quelle alles Lebens, das Gewissen mit todten Werken befleckt, und den Tod und das Gericht (9, 27.) vor Augen habend, wird der Sünder auch mitten in dem flüchtigen Genuß, den die Sünde ihm gewährt, des Todesgefühles nie los, bis er den kennen und an den glauben lernt, der durch seinen Tod den Gewalthaber des Todes vernichtet hat **). —

Während von den Einen behauptet wird, unser Vf. stimme in der Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen ganz mit dem Apostel Paulus überein ***), ist dagegen von anderer Seite bemerkt worden, er mache von der pauliniſchen Anthropologie gar keinen Gebrauch, setze sie auch nicht voraus, weiche vielmehr gerade in den anthropologischen, beziehungsweise hamartologischen Anschauungen entschieden von dem Apostel ab. „Er weiß von keiner die Gesetzeserfüllung unmöglich machenden Gewalt der Sünde über den Menschen, und ebendarum auch von keiner Unseligkeit und Verdammniß (im pauliniſchen Sinne), in welcher der Mensch sich befände, so lange er unter dem Gesetze steht; er weiß von keiner Macht des Fleisches über den

*) Vgl. S. 557 f. u. 654 f. Not. —

**) „Das Leben der Menschen vor der Menschwerdung und dem Siege des Todesüberwinders war ein stetes Fürchten des Sterbens; selbst die Psalmen, in welchen der Heiligen Herzen zu Tage liegen, sind deß Zeuge; der Blick auf den Tod und den trostlos finsteren Hades dahinter ist auch für die Gläubigen Israels im A. T. unerträglich; sie bergen sich vor diesem Anblick mit ihrem Glauben in Jehova und also in den Schoos, aus welchem in der Fülle der Zeit der Ueberwinder des Todesfürsten und des Todes hervorgehen sollte." Delitzsch zu 2, 15.

***) Vgl. z. B. Schumann, II. S. 786.

Geiſt, von keiner Unfreiheit des Menſchen zum Guten, von keiner Unmöglichkeit verdienſtlicher, gerechtmachender Werke; er geht vielmehr, wie das A. T. und im N. T. namentlich der Jacobusbrief, überall von dem Princip der Freiheit des menſchlichen Willens aus (durch welche natürlich ein ſtets wiederkehrendes Erliegen der menſchlichen „Schwachheit" unter einzelnen ſündigen „Verſuchungen" nicht ausgeſchloſſen iſt); er ſetzt überall die Möglichkeit eines guten, dem Menſchen Anſpruch auf göttliche Belohnung gebenden Handelns voraus; er erklärt die guten Werke ausdrücklich für dasjenige, was ebenſogut, wie der Glaube, das göttliche Wohlgefallen in ſeinem Gefolge (13, 16.), und ſogar dann, wenn der Glaube und die Willigkeit zu glauben bereits ſchwach und träge geworden, immer noch ſein vollkommenes, unverlierbares Verdienſt habe, und dem Menſchen die ſichere Ausſicht auf „gerechte" Vergeltung von Seiten Gottes eröffne (6, 3—12.), er lehrt, daß (neben dem Glauben) eben das gute Thun ſtatt blos äußerer ritueller Handlungen das Eigenthümliche des Chriſtenthums dem Judenthume gegenüber ſei (13, 16.)." So ſpricht ſich Köſtlin über das Verhältniß der anthropologiſchen Anſchauungen unſeres Vf's zu den pauliniſchen aus *). — Wir können jedoch dieſen Behauptungen keineswegs beiſtimmen. Es iſt zwar ganz richtig, daß unſer Vf. von der Gewalt, welche die Sünde über den Menſchen übt, von der Unfähigkeit des Menſchen die Forderungen des Geſetzes zu erfüllen und von ſeiner Unſeligkeit, ſo lange er unter der Herrſchaft des Geſetzes ſteht, nicht in der Weiſe des Apoſtels Paulus redet. Den Grund davon hat man aber nicht in einer Verſchiedenheit der anthropologiſchen und hamartologiſchen Anſchauungen, ſondern theils in dem in §. 23 aufgezeigten Unterſchiede in der Betrachtungsweiſe des Judenthums, theils in der Veranlaſſung und dem Zwecke unſeres Briefes (§. 3) zu ſuchen. Denn daß die Anſchauun-

*) Vgl. Köſtlin, Abhandl. 1854. S. 468 f. — Vgl. auch S. 642 Not.

gen des Vf's von dem Zustande des Menschen vor seinem Eintritt in den neuen Bund von den pauliniſchen nicht weſentlich verſchieden ſind, davon wird wohl jeden Unbefangenen die obige Darſtellung derſelben *) überzeugen. Wer lehrt, daß es dem Menſchen zur Zeit des alten Bundes ſchlechthin unmöglich war zur ſittlichen Vollendung zu gelangen und dem lebendigen Gotte wirklich zu dienen, deſſen hamartologiſche Grundanſchauungen müſſen mit den pauliniſchen im Weſentlichen übereinſtimmen. — Aber unſer Vf. ſoll ja überall die Möglichkeit eines guten, dem Menſchen Anſpruch auf göttliche Belohnung gebenden Handelns vorausſetzen! Die guten Werke ſollen dem Menſchen, ebenſo wie der Glauben und auch wenn der letztere ſchon faſt erſtorben iſt, das göttliche Wohlgefallen ſichern, und ihm die ſichere Ausſicht auf gerechte Vergeltung eröffnen! Das wäre freilich eine ganz unpauliniſche Anſchauung! Aber iſt ſie auch wirklich in unſerem Briefe begründet? Köſtlin weiſt uns auf zwei Stellen hin, von denen aber die eine: 13, 16. offenbar nichts enthält, was Paulus nicht auch hätte ſchreiben können. Auf die andere: Cap. 6, 9—12. kann ſich Köſtlin zwar mit größerem Schein der Berechtigung berufen; aber bei näherer Prüfung verſchwindet dieſer Schein. Der Vf. hat in 6, 9. die gute Ueberzeugung ausgeſprochen, es ſtehe mit den Leſern nicht ſo ſchlimm, daß, was er v. 4—8 geſagt hatte, an ihnen zur ſchrecklichen Wirklichkeit werden würde; er hofft vielmehr, daß ihr geiſtlicher Zuſtand noch nicht außerhalb des Bereichs der σωτηρία liege, d. h. daß bei ihnen das ἀμελεῖν σωτηρίας (2, 3.) noch nicht eingetreten ſei, daß ſie des Heiles noch theilhaftig ſeien und daſſelbe dereinſt in vollem Maaße ererben würden **). Dieſe Ueberzeugung gründet er nach v. 10 auf die Gerechtigkeit Gottes, nach welcher Gott ihres

*) Vgl. zu derſelben die faſt ganz damit übereinſtimmende bei Köſtlin, S. 399 ff. —

**) Zu den Worten ἐχόμενα σωτηρίας vgl. Lünem. und Delitzſch. —

Thuns und der Liebe, welche sie gegen seinen Namen schon bewiesen hatten, indem sie den Heiligen gedient hatten und noch dienten, nicht vergessen könne. Hier ist nun keinenfalls von einzelnen guten Werken die Rede; vielmehr hat der Vf. das ganze sittlich-religiöse Verhalten der Leser im Auge; in diesem umfassenden Sinne ist der Ausdruck τὸ ἔργον zu verstehen. Welcher Art dieses Verhalten gewesen ist, ersehen wir genauer aus 10, 32—34., nach welcher Stelle die Leser wirklich schon schöne Beweise eines in Verfolgungen ausharrenden und in der Liebe sich bethätigenden Glaubens gegeben hatten. Die Bethätigung des Glaubens in der Liebe hebt der Vf. auch an unserer Stelle aus dem allgemeinen Begriff τὸ ἔργον noch besonders heraus, bezeichnet aber diese Liebe als eine gegen den geoffenbarten Namen Gottes bewiesene Liebe, — ein Zeugniß davon, wie wenig er die einzelnen guten Werke, als einzelne, im Sinne hat, und wie sehr das „Thun", von welchem er redet, den Glauben zu seiner von ihm unabtrennlichen Voraussetzung hat. — Wenn nun der Vf. von dem gerechten Gotte erwartet, daß er dieses guten, lebendigen Glauben beweisenden Verhaltens der Hebräer gedenken und sie darum nicht in völligen Abfall und in ewiges Verderben gerathen lassen werde, so ist seine Meinung nicht, daß dieselben durch ihr Thun sich einen Anspruch auf göttliche Belohnung erworben hätten.

Denn der biblische Begriff der δικαιοσύνη, nach welcher Gott auch dem Verhalten der Gläubigen und Frommen gegenüber Vergeltung übt, hat mit dem Gedanken an ein Verdienst, welches diese Gott gegenüber geltend machen, an einen Anspruch auf göttliche Belohnung, den sie erheben könnten, Nichts zu schaffen. Er besagt nur, daß es eine innere, in Gottes Wesen und Willen gegründete Nothwendigkeit ist, daß Gott denen, die ihren Glauben und ihre Liebe zu seinem Namen in ihrem Verhalten an den Tag legen, seine Gnade beweist *). In diesem Sinne kommt

*) Vgl. Lutz, S. 361: „Es liegt beides (ὀργὴ und ἔλεος) in der δικαιοσύνη und צְדָקָה nach dem ersten allgemeinen biblischen Be-

er auch bei dem Apostel Paulus vor (vgl. 2 Tim. 4, 8. mit Röm. 2, 5. u. ad. Stll.). — Auf diese Gerechtigkeit Gottes konnte der Vf. die Erwartung gründen, daß seinen Lesern der göttliche Gnadenbeistand, ohne den sie Glauben und Hoffnung nicht bis zum Ende festhalten konnten (vgl. 6, 3.), nicht fehlen werde, und daß Gott sie der σωτηρία nicht werde verlustig gehen lassen, ähnlich wie der Apostel Paulus auf Grund der Treue Gottes erwartet, daß Gott das in den Christen begonnene Heilswerk auch zur Vollendung führen werde (vgl. Phil. 1, 6. 1 Cor. 1, 9. 10, 13. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. u. adv.). — Daß aber der Vf. unseres Briefes, indem er jene gute Hoffnung auf die Gerechtigkeit Gottes gründet, auf Seiten der Leser Besserung und besonders Beweisung eines Eifers, die auf ihren Christenglauben gegründete Hoffnung bis zum Ende festzuhalten, voraussetzt, zeigen die folgenden Verse, nach welchen dieselben, so sie es daran fehlen ließen, der Erfüllung der Verheißungen nicht theilhaftig werden könnten. Hier sagt er also gerade das Gegentheil von dem, was Köstlin ihn sagen lassen will. Er bezeugt seinen Lesern geradezu, daß sie trotz ihres früheren gottgefälligen Verhaltens und trotz der Beweisungen ihrer Liebe zu dem Namen Gottes verloren gehen könnten, wenn sie es an jenem Eifer fehlen ließen. Wie weit ist er also davon entfernt die guten Werke als etwas zu betrachten, was „sogar dann, wenn der Glaube und die Willigkeit zu glauben bereits schwach und träge geworden, immer noch sein vollkommenes und unverlierbares Verdienst habe"! Es finden sich aber auch noch manche andere Stellen in unserem Briefe, namentlich 10, 35—39. und 3, 14., sowie 11, 6. und die mehrfachen Warnungen vor dem Abfalle, welche davon

---

griffe dieser Wörter; Gott ist צַדִּיק und δίκαιος, sowohl wenn er straft, als wenn er schont und vergibt; in beiden liegt seine Wahrhaftigkeit und Beständigkeit." — „Δίκαιος ist Gott, inwiefern er die Creatur nach der Norm seines heiligen Liebewesens und seines geoffenbarten heiligen Liebewillens beurtheilt und demgemäß behandelt." Delitzsch z. d. St. —

hätten abhalten ſollen, dem Vf. eine ſolche antipauliniſche, judaiſtiſche Anſchauung aufzubürden *).

Zwar begegnen wir an den Stellen 10, 35. 11, 6. 26 vgl. 10, 34. 12, 2. auch dem Begriffe der μισθαποδοσία. Allein dieſe Stellen kann Köſtlin ebenſowenig als die bisher beſprochene für ſeine Anſicht geltend machen; vielmehr zeigt ſich in dem Lichte, welches dieſelben auf den Begriff der Gerechtigkeit Gottes werfen, nur noch mehr, wie unberechtigt die Folgerungen ſind, welche er aus 6, 10. gezogen hat **). Es bedarf kaum der Bemerkung, daß es eine weſentliche Aeußerung der Gerechtigkeit Gottes iſt, daß er μισθαποδότης wird. Wenn nun in 10, 35. von der παρρησία geſagt iſt, ſie habe großen Lohn, ſo iſt ganz klar, daß hier an einen erworbenen Anſpruch auf Lohn gar nicht gedacht werden kann; denn die παρρησία kann ſchon ihrem Begriffe nach unmöglich als etwas Verdienſtliches betrachtet werden. Dennoch hat dieſelbe nach der Gnadenordnung Gottes einen Lohn; denn in ſeiner Gnade hat Gott denen, die ſeinen Willen erfüllen, die Verheißung gegeben; und nun erfordert es die Gerechtigkeit Gottes, daß er alle, welche dies thun, indem ſie in Standhaftigkeit ihre παρρησία ſich bewahren, auch wirklich der Erfüllung der Verheißung theilhaftig mache. Dieſe iſt der ihnen zugeſagte Lohn, obſchon es kein verdienter Lohn iſt. —

In ganz gleicher Weiſe verhält es ſich mit 11, 6., nach welcher Stelle Gott denen, die ihn ſuchen, ein Lohnſpender wird, wobei es keinem Menſchen einfallen wird, das Suchen Gottes als etwas zu betrachten, worauf man als auf ein

*) In der Erklärung von 6, 10. findet ſich eine erfreuliche Uebereinſtimmung der Ausleger von Bleek bis Delitzſch. — Vgl. auch Moll, I. S. 12. —

**) Obſchon Schulz, S. 85 in dieſen Stellen „jüdiſchen Eudämonismus und Lohnſucht" findet, während v. Cölln, S. 219 zwar „die ſtrenge Vergeltungsidee des Hebraismus" darin findet, aber doch — wie er ſich ausdrückt — „geiſtiger gefaßt und den zukünftigen Lohn in dem Genuß geiſtiger Güter nachweiſend." —

verdienſtliches Werk einen Anſpruch an Gott gründen kann. — In 11, 26. endlich iſt von einem Lohne die Rede, welcher denen zu Theil werden ſoll, die ſich nicht ſcheuen, um Chriſti willen auf irdiſches Glück zu verzichten und dagegen Schmach und Leiden auf ſich zu nehmen; hier iſt der Lohnbegriff aus der, reichen Erſatz in Ausſicht ſtellenden Verheißung Gottes zu erklären (vgl. 10, 34. 12, 2.); und bekanntlich iſt die Idee eines zu erwartenden Erſatzes für die um Chriſti willen erduldeten Leiden auch von Chriſtus ſelbſt und von dem Apoſtel Paulus häufig ausgeſprochen worden; überhaupt aber wird der Begriff des μισθός von dem letzteren öfters in ſolcher Weiſe angewendet, daß man mit größerem Schein der Berechtigung an ein von dem Menſchen erworbenes Verdienſt denken könnte, als dies bei allen beſprochenen Stellen unſeres Briefes der Fall iſt (vgl. z. B. 1 Cor. 3, 8. 14. 9, 17.). — Ganz dieſelbe Vorſtellung von der Gerechtigkeit Gottes, wie ſie der Vf. offenbart, wenn er an den angeführten Stellen von einem Lohne ſpricht, liegt auch in 6, 10. vor, und wir laſſen uns daher durch dieſe Stelle in der Ueberzeugung nicht irre machen, daß unſer Vf. ſo wenig als der Apoſtel Paulus von der Möglichkeit verdienſtlicher, gerecht machender Werke etwas weiß und wiſſen will. —

Wenn wir aber auch im Gegenſatze zu Köſtlin die weſentliche Uebereinſtimmung der anthropologiſchen und hamartologiſchen Anſchauungen unſeres Vf's mit den pauliniſchen behaupten, ſo ſtimmen wir ihm doch darin entſchieden bei, daß unſer Vf. von der pauliniſchen Anthropologie keinen Gebrauch macht, daß er vielmehr unabhängig von dieſer nur von dem Standpunkte ſeiner eigenen Erfahrung aus von dem Zuſtande des Menſchen vor ſeinem Eintritte in den neuen Bund redet. Wir brauchen als Beweis hiefür nur das Eine anzuführen, daß der Hauptbegriff der pauliniſchen Anthropologie: der Begriff σάρξ in ſeiner ethiſchen Bedeutung unſerem Briefe ganz fremd iſt. — Ueberhaupt unterſcheidet ſich unſer Brief, wie früher gelegentlich bemerkt wurde, wenigſtens von den älteren pauliniſchen

Briefen dadurch, daß die in den letzteren beſonders entwickelte Anthropologie in ihm nur ganz beiläufig berührt wird; wie denn z. B. unſer Vf. nirgends auf den Urſprung der Sünde zurückgeht. —

Gehen wir nun zu dem über, was den eigentlichen Inhalt dieſes vierten und letzten Theils unſeres Lehrbegriffs bildet, ſo werden wir den hierher gehörigen Lehrſtoff am beſten unter den folgenden vier Hauptgeſichtspunkten betrachten: 1) Die Aufnahme in den neuen Bund; 2) das Leben im Beſitz der Güter des neuen Bundes; 3) die Verpflichtungen der Bundesglieder; und 4) das Ziel des neuteſt. Bundesvolkes.

Erſter Abſchnitt.

Die Aufnahme in den neuen Bund.

§. 83.

Die Berufung.

Wie das Heilswerk Chriſti ſeinen letzten Grund in dem Rathſchluſſe (*βουλή* 6, 17.) oder Heilswillen (*θέλημα* 10, 10.) Gottes hat*), ſo iſt auch die Aufnahme des Einzelnen in den neuen Bund in letzter Beziehung in einem Willensentſchluß und einer Thätigkeit Gottes begründet. —

Gott hat es vorausverſehen (*προβλεψαμένου*) d. h. in ſeinem ewigen Rathſchluſſe im Voraus beſtimmt, in welcher Art ſein Heilswille ſich geſchichtlich verwirklichen, und zu welcher Zeit, und in welcher Weiſe die Gläubigen der Erfüllung der Verheißung theilhaftig werden ſollen (vgl. 11, 39 f.). In dieſer ganz unbedingten Vorausbeſtimmung Gottes iſt es allein begründet, daß ein Theil der Gläubigen vor dem andern, nämlich die zur Zeit des neuen Bundes Lebenden vor

---

*) Nach S. 536 f. —

den altteſt. Frommen, einen Vorzug haben (κρεῖττόν τι) *). — Aber auch die Aufnahme des Einzelnen in den neuen Bund iſt in dieſem göttlichen Vorausverſehen begründet. Das geht aus dem Begriff der κλῆσις, dem wir zweimal in unſerem Briefe begegnen (3,1. 9,15.), hervor. —

Dieſer Ausdruck bezeichnet nämlich keineswegs blos die Einladung zum Eintritt in den neuen Bund durch die Predigt der σωτηρία oder durch die Vorausverkündigung der ἐπαγγελία. Allerdings iſt dies auch ein Moment des Begriffs der Berufung; aber es iſt nur die äußerliche Seite dieſes Begriffs. Wem das Heil angeboten oder die Verheißung verkündigt iſt, der iſt vorerſt nur ein εὐηγγελισμένος (4,2.). Ob er auch ein κεκλημένος iſt, das zeigt ſich erſt darin, daß die Heilsverkündigung für ihn eine wirkſame wird. — Es gibt nämlich ein von Gott beſtimmtes (ὁρίζει 4,7.) Heute (τὸ σήμερον) der Heilsverkündigung, eine Friſt der Heilsdarbietung, die einmal ein Ende nimmt und darum benützt werden muß, wenn nicht Ausſchluß vom Heile und von der Theilnahme an der Erfüllung der Verheißung erfolgen ſoll (3,7. 13. 4,7.). Wer nun „ſo lange es Heute heißt" ſein Herz gegen die Stimme Gottes verhärtet, der iſt wohl ein εὐηγγελισμένος oder εὐαγγελισθείς (4,6.); aber die Botſchaft, die er gehört hat, nützt ihm nichts, weil ſie ihm nicht innerlich zugeeignet iſt (4,2.), und darum iſt er kein κεκλημένος. —

Denn den Theilhabern der himmliſchen Berufung (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι 3,1.), den zu dem ewigen Erbe Berufenen (οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας 9,15.)**) iſt das Heil nicht nur angeboten, ſondern auch rathſchlußmäßig zugedacht. Gott hat es vorausverſehen, daß ſie κληρόνομοι τῆς ἐπαγγελίας (6,17.) ſein ſollen; er hat das Heil im Reiche Gottes für ſie beſtimmt; darum ſind ſie μέλλοντες κληρονομεῖν σωτηρίαν (1,14.). Durch die „Be-

*) Vgl. S. 582 ff.

**) Vgl. S. 594 Not.

rufung" gibt also Gott dem Menschen ein wirkliches Anrecht auf die Theilnahme an den ewigen Gütern des Himmelreiches; er setzt ihn dadurch schon im Voraus in das Besitzrecht des ewigen Erbes ein. Wer berufen ist, dessen Name ist im Himmel angeschrieben*), der hat schon das Bürgerrecht im Himmel (12, 23.). Er gehört zu denen, von welchen Christus sagt: „Siehe ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat" (2, 13.). Der Begriff der κλῆσις schließt die Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses an dem Einzelnen in sich**); und er bezeichnet also die That Gottes, durch welche der Mensch mittelst des verkündigten Wortes zum Gliede des neutest. Bundesvolkes und zum Erben des ewigen Heiles eingesetzt wird***). — Sofern diese Berufung eine vom Himmel ausgehende (vgl. 12, 25.), Himmelsbürgerrecht ertheilende und zum Himmel führende ist, heißt sie in 3, 1.: κλῆσις ἐπουράνιος. —

§. 84.

Die Sinnesänderung und der Glauben.

Die göttliche That der κλῆσις vollzieht sich aber nur an denen, bei welchen auch die subjectiven Bedingungen der Aufnahme in den neuen Bund vorhanden sind. Ihrer gibt es zwei: die Sinnesänderung und der Glauben. —

---

*) Vgl. hierzu Ex. 32, 32 f. Ps. 69, 29. (Ps. 139, 16.). Jes. 4, 3. (65, 6.). Ezech. 13, 9. Mal. 3, 16 f. Dan. 12, 1. (vgl. 7, 10. 10, 21.). Luc. 10, 20: Phil. 4, 3. Apocal. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 15. 21, 27. 22, 19.

**) Vgl. Lutz, S. 204. Schumann, II. S. 810. —

***) Man sieht leicht, daß der Begriff der κλῆσις in Matth. 20, 16. 22, 14. ein anderer ist; der Begriff ἐκλεκτός könnte dem Begriff κεκλημένος im Sinne unseres Vf's nicht gegenübergestellt werden. Vielmehr entspricht dem Gegensatze von κλητός und ἐκλεκτός an den bezeichneten Stellen in unserem Briefe der Gegensatz von εὐαγγελισθείς und κεκλημένος.

Die Sinnesänderung (μετάνοια 6, 1. 6. 12, 17.) ist die Grundbedingung alles Heils, der allererste und innerlichste Anfang zur Errettung des Menschen aus dem Zustande, in welchem er sich vor seiner Aufnahme in den neuen Bund befindet. Sie ist eine Umwandlung, die im innersten Gebiete der Selbstbestimmung vor sich geht, eine Umkehr der Richtung, welche bisher das gesammte Dichten und Trachten des Herzens eingeschlagen hatte. In 6, 1. wird sie als „Abkehr von todten Werken" in Betracht gezogen, so daß hier das positive Moment, welches der Begriff in sich schließt: die Zukehr zu Gott zurück tritt, und nur die negative Seite desselben herausgekehrt wird. Der Ausdruck bezeichnet die Sinnesänderung als ein innerliches Sichabwenden von den Werken, welche ihrem Wesen und ihren Wirkungen nach den Character des Todes und der Geschiedenheit von dem lebendigen Gotte an sich tragen; und dies Sichabwenden setzt das Gefühl des Druckes, den die Sünden, als todte Werke, auf das Gewissen üben und den Schmerz des Todesgefühles in der Gottentfremdung voraus. — In 6, 6. hat man wohl das bezeichnete positive Moment mit in den Begriff μετάνοια einzuschließen. Dieselbe erscheint hier als das Product einer erneuernden Thätigkeit (ἀναχαινίζειν εἰς μετάνοιαν). Das Subject, welches diese den νοῦς erneuernde Thätigkeit übt, hat der Vf. unbestimmt gelassen; jedenfalls darf man dem Verbum ἀναχαινίζειν keine intransitive Bedeutung leihen oder das activum dem medium gleich setzen; und man kann daher nur entweder menschliche Lehrer oder Gott selbst für das die Erneuerung bewirkende Subject halten; im ersteren Falle sind jedoch die menschlichen Lehrer doch wieder nur Werkzeuge Gottes, so daß die erneuernde Thätigkeit, deren Product die Sinnesänderung ist, immerhin in letzter Beziehung von Gott selbst geübt wird. — So lernen wir aus dieser Stelle, daß die μετάνοια, welche auf der einen Seite die subjective Bedingung der durch den Begriff κλῆσις bezeichneten Gottesthat ist, doch auf der andern Seite selbst wieder als das Product einer göttlichen Thätigkeit betrachtet werden muß. Es liegt hierin

kein Widerſpruch, da, wie der Zuſammenhang der Stelle zeigt, die erneuernde Thätigkeit Gottes durch das ſubjective Verhalten des Menſchen bedingt iſt, ſo daß die μετάνοια von dem Vf. keineswegs blos als das Product einer an dem Menſchen vollzogenen Gottesthat, vielmehr ebenſowohl auch als das Product ſeiner eigenen Selbſtbeſtimmung betrachtet wird. Wir erkennen aber auch, warum dem Menſchen die Sinnesänderung zur Unmöglichkeit werden kann (ἀδύνατον .... ἀναχαινίζειν εἰς μετάνοιαν 6, 4. 6.; μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν 12, 17.); weil nämlich Gott zur Strafe für ſein fluchwürdiges Verhalten ſich von ihm abwendet, und weil er ſelbſt nicht im Stande iſt, ohne die Gottesthat, welche die Erneuerung in ihm bewirkt, zur Sinnesänderung zu gelangen; er findet für dieſe nur ſo lange Raum, als Gott noch bereit iſt das ἀναχαινίζειν an ihm zu vollziehen. —

Die andere ſubjective Bedingung der Aufnahme in den neuen Bund iſt der Glaube. Wir werden in den folgenden §§. den Begriff, welchen unſer Vf. mit dem Worte πίστις verbindet, näher erörtern. Hier beſchränken wir uns darauf, den Glauben als die mit der Sinnesänderung eng zuſammengehörige zweite Grundbedingung der Theilnahme an dem neuteſt. Heile zu betrachten. —

Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß die μετάνοια ihrem Begriffe nach auch die Zukehr des Gemüthes zu Gott in ſich ſchließt*), daß aber in 6, 1. nur die negative Seite des Begriffs herausgekehrt iſt; dies iſt auch ſonſt gewöhnlich der Fall, wenn wie an dieſer Stelle die μετάνοια und die πίστις neben einander genannt ſind, weil jenes poſitive Moment des erſteren Begriffs in der πίστις ἐπὶ θεόν mit enthalten iſt. Der Vf. will in dieſem Ausdruck den Glauben als ein perſönliches Verhältniß des Vertrauens zu Gott, als eine zuverſichtliche Zuwendung des Gemüthes zu Gott hin (ἐπί c. acc.) bezeichnen. Das innerliche Sichabwenden von

*) Nur liegt das Moment des zuverſichtlichen Vertrauens noch nicht im Begriff der μετάνοια. —

den todten Werken ist die Voraussetzung dieser dem lebendigen Gotte zugewendeten vertrauensvollen Gemüthsrichtung. Ohne μετάνοια gibt es keine πίστις.

Die πίστις selbst aber ist die unerläßliche Bedingung aller Theilnahme am Heile und alles Lebens in der Gemeinschaft Gottes. Ohne Glauben ist es unmöglich Gott wohlzugefallen (10, 38. 11, 6.); der Glaube ist für den erforderlich, der zu Gott nahen will (11, 6.); nur durch Glauben erlangt man das Leben (10, 39.); wird man der Erfüllung der Verheißungen theilhaftig (6, 12.), geht man in die verheißene Gottesruhe ein (4, 3. vgl. 3, 18 f.). —

Wem der Glaube fehlt, dem nützt das Wort, welches Gott ihn vernehmen läßt (ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς), Nichts; das Wort der Verheißung bleibt dann nur ein äußerlich vernommenes, kann aber in dem Menschen keine segensreiche Wirkung üben, und sich nicht an ihm erfüllen. Dies kann nur geschehen, wenn dem äußerlich vernommenen Worte die Empfänglichkeit eines dem „redenden" Gotte voll Zuversicht zugewendeten Gemüthes entgegen kommt. In diesem Falle verbindet und vermischt sich das Wort Gottes mit dem Glauben; beide durchdringen sich gegenseitig; und nur indem dies geschieht, geht das Verheißungswort in den Menschen ein, wird ihm innerlich zugeeignet, und beweist an ihm die ihm, als dem Worte des lebendigen Gottes, innewohnende, hochnützliche, heilsame, segenwirkende und lebendigmachende Kraft, so daß der Mensch das liebliche Wort Gottes schmeckt (vgl. 6, 5.), und der Erfüllung desselben, die ja als eine Wirkung des Verheißungswortes selbst zu betrachten ist (§. 6), theilhaftig wird (4, 2.) *). —

---

*) Wir lesen, wie die meisten neueren Ausleger, mit dem text. recept.: μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν, und halten mit De Wette und Lünem. τῇ πίστει für den von συγκεκραμένος regierten Dativ. Tholuck, Ebrard, Delitzsch und Köstlin (S. 449. 453) ziehen zwar die andere mögliche Construction, nach welcher τῇ πίστει dat. instrument. und τοῖς ἀκούσασιν der von dem partic.

Wenn der Vf. die Sinnesänderung als etwas betrachtet, wozu der Mensch kraft eigener Selbstbestimmung nicht zu gelangen vermag, was vielmehr ebensowohl Product einer an dem Menschen vollbrachten Gottesthat als Product seiner eigenen Selbstbestimmung ist, so kann er von der Entstehung des Glaubens keine hiervon abweichende Vorstellung gehabt haben. Doch faßt er allerdings überall den Glauben als Product

---

regierte dat. ist, vor. Hiernach wäre zu übersetzen: „weil es sich nicht vermischt hatte mittelst des Glaubens denen die es vernahmen." — Der Sinn der Worte ist nach dieser Auffassung im Wesentlichen derselbe, wie ihn auch die von uns befolgte an die Hand gibt; nur wäre dem Glauben eine etwas andere Bedeutung in dem Proceß der Zueignung des Gotteswortes zugeschrieben. Er wäre nur als Mittel, durch welches das Gotteswort gleichsam in unser Fleisch und Blut übergeführt wird, betrachtet, während nach unserer Auffassung das Gotteswort sich zunächst und unmittelbar mit dem Glauben selbst verbindet, und nur in dieser Verbindung dem Menschen wirklich innerlich zugeeignet wird. — Für unsere Auffassung spricht, wie Lünem. richtig bemerkt hat, der Nachdruck, welcher auf τῇ πίστει, das einen Gegensatz zu τῆς ἀκοῆς bildet, liegt; denn bei der andern Auffassung muß der Hauptnachdruck nothwendigerweise nicht auf den dat. instrum., sondern auf das partic. fallen. — Auch gewinnen wir bei unserer Auffassung einen volleren Sinn; und der Gedanke, daß das Wort sich mit dem Glauben vermischt, scheint uns klarer zu sein, als der andere: daß das Wort sich mit den Menschen vermischt. — Den Grund, aus welchem der Vf. τοῖς ἀκούσασιν und nicht τῶν ἀκουσάντων schrieb, hat Lünem. scharfsinnig aufgezeigt. — Uebrigens bleibt auch bei unserer Auffassung das von Tholuck angeführte treffliche Wort aus Hedinger's Ausgabe des N. T's (Stuttg., 1704) in Geltung: „Eine Speise, soll sie nähren, muß in's Geblüte gehen und sich am Leibe anlegen. Soll das Wort nützen, so muß es durch den Glauben als ein Speisesaft in Geist, Sinn und Willen des Menschen verwandelt werden, daß der ganze Mensch werde, wie das Wort ist und es fordert, d. i. heilig, gerecht, keusch und fromm. Hören allein taugt so wenig als eine unverdaute Speise in einem bösen Magen." — Nicht der Glauben für sich allein, wohl aber das mit dem Glauben vermischte Wort ist „dem die Ueberführung der Nahrungsmittel in das Blut vermittelnden Chylus" vergleichbar. — Die Vergleichung Hedinger's findet sich übrigens auch bei Limborch. —

der menſchlichen Selbſtbeſtimmung in's Auge, weil es ihm darauf ankommt, bemerklich zu machen, daß der Unglaube lediglich des Menſchen eigene Schuld iſt. — Der Menſch kann ſorgfältig und anhaltend auf das gehörte Wort achten, es zum Gegenſtand der ἐνθυμήσεις und ἔννοιαι ſeines Herzens machen, um es ſich gläubig anzueignen und zu befolgen (προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν 2, 1.); und bei ſolchem Verhalten vermiſcht ſich das Wort mit ſeinem Glauben. Er kann aber auch das ihm dargebotene Heil gering achten (ἀμελεῖν 2, 3. vgl. ἀθετεῖν 10, 28.), ſich nichts darum kümmern, ſich ſcheu zurückziehen (ὑποστέλλεσθαι 10, 38 f.), ſich ſelbſtwillig der Gnade Gottes entziehen, ſo daß er ihr ferne bleibt und ſie ihm unerreichbar wird (ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ 12, 15.); er kann den zu ihm redenden Gott meiden, ſich gleichſam verbitten, daß er ihn mit ſeinen Worten behellige (παραιτεῖσθαι 12, 25. vgl. v. 19), ſich von ihm mit Widerwillen abwenden (ἀποστρέφεσθαι 12, 25.). Bei ſolchem Verhalten kann dann natürlich weder Sinnesänderung, noch Glauben in das Herz des Menſchen kommen, und der Menſch geht des ihm dargebotenen Heiles verluſtig; weil er ſich nicht an das Wort, in welchem es ihm dargeboten wird, hält, ſo fährt er gleichſam daran vorbei, „wie ein Schiff vor der Anfahrt wegſchießt in's Verderben *)“ (παραρῦνῶμεν 2, 1.). — Denn das widerwillige von Gott ſich Abwenden ſteigert ſich zur Verbitterung (παραπικραίνειν 3, 16. vgl. v. 8) und zur völligen Verhärtung des Herzens gegen die vernommene Stimme Gottes (σκληρύνειν τὴν καρδίαν 3, 8. 13. 15. 4, 7.). Allerdings iſt dieſe Verhärtung des Herzens ebenſowenig als die Sinnesänderung und der Glaube blos das Product der menſchlichen Selbſtbeſtimmung; der Menſch verſtockt ſich ſelbſt, aber er wird auch verſtockt (σκληρυνθῇ) und zwar durch den Betrug der Sünde (3, 13.) **). Dieſe

*) Gloſſe Luther's, von Delitzſch angeführt.

**) Wenn auch der Gedanke, daß Gott den Menſchen verſtockt, ſeine unleugbare Wahrheit und ſchriftmäßige Begründung hat, ſo darf er doch in die angeführte Stelle unſeres Briefes nicht eingetragen werden (gegen Delitzſch). — —

ſtellt ihm nämlich das Böſe und Verderbliche unter dem trügeriſchen Schein des Guten, Angenehmen und Glückverheißenden vor Augen, trübt und verwirrt dadurch ſeine Erkenntniß und verſchließt ſein Herz für das heilige und wahrhaft heilſame Gotteswort *). —

Aus dem Bisherigen geht hervor, wie eng der Unglaube und die ſittliche Verderbniß des Herzens zuſammenhängen. Die ἀπιστία iſt immer auch πονηρία des Herzens, und letztere erweist ſich, ſobald ihr Verhältniß zu Gott in's Auge gefaßt wird, immer als ἀπιστία. Man kann daher den Unglauben mit gleichem Rechte als Grund und als Folge der Verkehrtheit des Herzens betrachten (καρδία πονηρὰ ἀπιστίας 3, 12.) **). Ebenſo iſt aus dem Bisherigen der Zuſammenhang des Unglaubens und des Ungehorſams klar; der Unglaube ſelbſt iſt zugleich Ungehorſam, der auf das gehörte Wort nicht achten will. Schließt doch auch das Wort ἀπιστία neben dem Begriff des Unglaubens den der Untreue in ſich, ſo daß das treuloſe Abfallen von dem lebendigen Gotte einfach als Kundgebung der ἀπιστία zu betrachten iſt (3, 12.) ***). — Ἀπιστία und ἀπείθεια, Unglaube und Ungehorſam ſind Wechſelbegriffe, weßhalb der Vf. mehrmals die ἀπείθεια der πίστις gegenüberſtellt (vgl. 11, 31.: πίστει ... ἀπειθήσασιν und 4, 3. mit 4, 6. 11.). So bezeichnet er auch als den Grund um deſſenwillen die Israeliten in der Wüſte dem Strafgerichte Gottes verfielen zuerſt ihre Sünden, dann ihren Ungehorſam und zuletzt ihren Unglauben, indem er den dreifachen Ausdruck für daſſelbe Verhalten gegen Gott und ſein Wort in ſolcher Ordnung anwendet, daß man zuerſt auf die

*) Wir vermögen im Zuſammenhang keinen Grund zu finden, der uns nöthigte, mit den meiſten Auslegern die ἁμαρτία auch an dieſer Stelle geradezu von der Sünde des Abfalls zu verſtehen. — Dies gilt auch von dem Verbum ἁμαρτάνειν in 3, 17.

**) Vgl. Delitzſch zu der angeführten Stelle. —

***) Vgl. Delitzſch z. d. St. —

einzelnen Aeußerungen deſſelben, dann auf die in ihnen ſich kundgebende innerliche Stellung zu dem Willen Gottes und zuletzt auf das darin an den Tag tretende Verhältniß zu Gott ſelbſt hingewieſen wird (3, 17—19.: τοῖς ἁμαρτήσασιν ... τοῖς ἀπειθήσασιν ... διὰ ἀπιστίαν). — Weil der Unglaube Wurzel und Gipfel der πονηρία des Herzens, alſo die Sünde κατ' ἐξοχήν iſt, nennt der Vf. den Abfall von der einmal erkannten Wahrheit des Evangeliums ſchlechtweg ἁμαρτία (10, 26. 11, 25. 12, 4.); und weil er eine widerwillige Widerſetzlichkeit gegen Gott iſt, heißen die im Unglauben Verharrenden οἱ ὑπεναντιοι (10, 27.). — Entſprechend heißen auf der andern Seite die an Chriſtum Gläubigen οἱ ὑπακούοντες αὐτῷ (5, 9.). —

§. 85.

Der Begriff der πιστις.

Wir haben nun aber den Glaubensbegriff unſeres Vfs noch genauer zu unterſuchen. Was er unter Glauben verſteht, ſagt er uns ſelbſt in 11, 1.: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Man hat bemerkt, dieſe Worte enthielten „nicht eine Definition, ſondern nur eine Beſchreibung des Glaubens unter einem beſtimmten, im Context gegebenen Geſichtspunkte“ *). Aber offenbar will der Vf. nicht blos den Glauben ſeinen Eigenſchaften und Aeußerungen nach beſchreiben, ſondern er will angeben, worin das Weſen des Glaubens beſteht; und es iſt daher nicht abzuſehen, warum man nicht eine erſchöpfende Definition ſeines Glaubensbegriffs in ſeinen Worten anerkennen ſollte **). Nur hat man, um dieſe Definition richtig zu beurtheilen, zweierlei mit in Anſchlag zu bringen. Man darf nämlich erſtlich nicht außer Acht laſſen, daß der Vf. nicht das eigenthümliche Weſen des chriſtlichen Glaubens

*) Vgl. Ebrard.

**) Vgl. Delitzſch. —

angeben, sondern einen ganz allgemeinen Glaubensbegriff aufstellen will, der auf den von den Frommen des alten Bundes und von den Erzvätern bewiesenen Glauben ebensowohl anwendbar ist, als auf den Glauben der Christen. Sodann hat man zu beachten, daß der Vf. überhaupt nach dem Zweck und Zusammenhang unserer Stelle den Glauben, ganz abgesehen von einem bestimmten Glaubensobject, definiren wollte; es ist die subjective Seite des Glaubens, welche hier in Betracht kommt. Nur das zu allen Zeiten und bei dem verschiedensten Glaubensinhalte sich immer gleichbleibende, und allem, seinem Inhalte nach näher bestimmten Glauben Werth, sittlich-religiöse Bedeutung und Leben gebende Wesen des Glaubens, sofern dieser eine Bestimmtheit des Gemüthes ist, will der Vf. in seiner Definition bezeichnen. Er hatte ja unmittelbar zuvor die Leser zum Festhalten der παῤῥησία und zur ὑπομονή ermahnt, und sie auf die Nähe der Wiederkunft Christi und auf den Lohn, welchen dann ein solches Verhalten in der Erfüllung der Verheißung finden werde, hingewiesen; und er that dies — nach §. 3 —, weil sie unter den Leiden, die sie um ihres Glaubens willen tragen mußten, und bei der Verzögerung der Paruſie des Wartens auf die Wiederkunft Christi müde, kleinmüthig und verzagt geworden waren. Es fehlte ihnen also an der Energie des Glaubens; nicht um das Glaubensobject, sondern um das subjective Verhalten zu dem Glaubensobject, handelte es sich. So mußte also nach dem Zweck und Zusammenhang unserer Stelle das Wesen des Glaubens nur insofern bestimmt werden, als dieser ein subjectives Verhalten zu den Glaubensobjecten ist, und diese selbst konnten nur in umfassendster Allgemeinheit namhaft gemacht werden. — Man wende hiergegen nicht ein, daß im Prädicate nach der Wortstellung der Hauptnachdruck nicht auf ὑπόστασις und ἔλεγχος, sondern auf ἐλπιζομένων und οὐ βλεπομένων liegt *). Es ist dies ganz richtig; aber man darf daraus nicht

*) Vgl. Bleek und Lünem.

ſchließen, „daß es dem Vf. in erſter Linie auf die Objecte des Glaubens ankommt, und erſt in zweiter Linie, welches innerliche Verhalten zu dieſen Objecten Glauben iſt“ *). Denn jene Worte enthalten ja nur eine ganz allgemeine Characteriſtik der Glaubensobjecte, und werden gerade mit Rückſicht auf das ſubjective Verhältniß, in welchem der Glaubende zu ihnen ſteht, bezeichnet. Auf dieſer allgemeinen Characteriſtik der Glaubensobjecte mußte der Hauptnachdruck liegen, weil ſie hauptſächlich in das Licht ſtellt, „welches innerliche Verhalten zu den Glaubensobjecten Glauben iſt“ **).

Faſſen wir nach dieſen Vorbemerkungen den aufgeſtellten Glaubensbegriff näher in's Auge, ſo iſt darin von dem Glauben zweierlei ausgeſagt. Zuerſt iſt derſelbe als ἐλπιζομένων ὑπόστασις bezeichnet. Es iſt jetzt faſt allgemein anerkannt, daß das letztere Wort an dieſer Stelle ebenſo wie in 3, 14. die Bedeutung „ſtandhafte Zuverſicht“ hat ***). Ἐλπιζόμενα aber ſind Dinge, welche noch nicht in die Wirklichkeit eingetreten, ſondern noch Gegenſtand der Hoffnung ſind †). Der Glaube iſt alſo eine ſtandhafte Zuver-

*) Gegen Delitzſch (S. 514). —

**) Vgl. Hofmann, I. S. 555: „Nicht das Recht des Glaubens Chriſti mußte gewahrt, ſondern die Pflicht und Nothwendigkeit zu glauben, begründet und dargethan werden. Daher leſen wir 11, 1. nicht: woran geglaubt ſein will, ſondern was Glauben heißt.“ —

***) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Ebrard, Lünem., Delitzſch; auch Schumann, II. S. 799 u. Add. — Nur vereinzelte Stimmen ſprechen für die Anwendung anderer Bedeutungen des Wortes; ſo v. Cölln, S. 343 f., der die Bedeutung fundamentum in Anwendung bringt; Neander, II. S. 853 f. und van den Ham, S. 215, welche die Bedeutung substantia zu Grunde legen und erklären: der Glaube ſei damit als dasjenige bezeichnet, wodurch der Gegenſtand der Hoffnung ſchon wie gegenwärtig vorhanden iſt. —

†) Köſtlin, S. 448 dehnt den Begriff der ἐλπιζόμενα ungebührlich aus, in der willkürlichen Vorausſetzung, daß er ſich mit dem Begriff der πράγματα οὐ βλεπόμενα decken müſſe. —

ſicht, welche ſich auf das bezieht, was noch gehofft wird. Er wird aber auch zweitens als πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων bezeichnet. Faſt alle Ausleger halten mit Recht den Begriff πράγματα οὐ βλεπόμενα für weiter, als den Begriff ἐλπιζόμενα; dieſer iſt in jenem mit enthalten; denn was noch Gegenſtand der Hoffnung iſt, iſt, wie alles Zukünftige, auch etwas, was nicht geſehen wird; aber ſchon hinſichtlich des Zukünftigen umfaßt der zweite Ausdruck mehr, als der erſte, indem er z. B. auch die von Gott angedrohten Strafgerichte in ſich einſchließt (vgl. 11, 7.: χρηματισθεὶς . . . περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων); das Gebiet der Dinge, die nicht geſehen werden, erſtreckt ſich aber natürlich auch auf Vergangenes und Gegenwärtiges. Alles, deſſen Erkenntniß der ſinnlichen Wahrnehmung verſchloſſen iſt, Alles, was der überſinnlichen, himmliſchen Welt angehört, was in ihr vorgeht und vorgegangen iſt, das fällt unter den Begriff der πράγματα οὐ βλεπόμενα. — Das Wort ἔλεγχος aber bedeutet, wie die meiſten neueren Ausleger richtig angeben, Ueberzeugung, d. h. Ueberführung, Vergewiſſerung*). Hiernach iſt der Glaube eine Ueberführung und Vergewiſſerung, welche ſich auf Dinge bezieht, die — weil noch zukünftig oder dem Gebiet der überſinnlichen Welt angehörig — nicht geſehen werden. —

Welche Vorſtellung von dem Weſen des Glaubens gewinnen wir nun aus dieſer Doppelausſage? Hat Lipſius Recht, wenn er unſern Vf. zu denen rechnet, welche „unter πίστις blos ein Fürwahrhalten mit dem Verſtande oder höchſtens eine im Weſen mit der ἐλπίς zuſammenfallende, blos auf die Zukunft gerichtete, vertrauensvolle Erwartung" verſtehen**)? Sehen wir näher zu! Soviel iſt von vorn-

*) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Ebrard, Delitzſch. — Lünem. und Schumann, II. S. 799 geben dem Worte die Bedeutung „Ueberzeugung" in dem Sinne des Ueberzeugtſeins oder Ueberführtſeins; dies läßt ſich aber, wie Delitzſch gezeigt hat, aus dem Sprachgebrauche nicht rechtfertigen.

**) Vgl. Lipſius: Die pauliniſche Rechtfertigungslehre, S. 197.

herein klar, daß man im Hinblick auf jene Doppelaussage mindestens das „oder" in ein „und" verwandeln, und die beiden von Lipsius angegebenen Momente zusammenfassen müßte, um den Glaubensbegriff des Vf's vollständig zu bestimmen. Aber auch, wenn man dies thut, so hat man damit doch nur eine unrichtige Begriffsbestimmung gewonnen. Oder liegt — um die zweite umfassendere Aussage zuerst näher zu betrachten — darin, daß der Vf. den Glauben eine Vergewisserung über Dinge, die nicht gesehen werden, nennt, wirklich Nichts weiter, als daß der Glaube „ein Fürwahrhalten mit dem Verstande" oder — wie Reuß sich ausdrückt *) — „une conviction circonscrite dans la sphère de l'entendement, un verum aliquid putare" ist? Wäre denn ein bloses Fürwahrhalten wirklich eine Vergewisserung? und gibt es denn keine andere Vergewisserung, als die durch den Verstand vermittelte **). Offenbar wird durch eine so oberflächliche Auffassung der Worte die Aussage des Vf's ihres besten Gehalts entleert. Schon Schumann ***) hat die richtige Bemerkung gemacht, der ἔλεγχος sei ebenso wie die ὑπόστασις Sache des Herzens. — Was für das Gebiet, welches der Vf. in 11, 3. in dem Ausdrucke τὸ βλεπόμενον zusammenfaßt, die sinnliche Wahrnehmung ist, das ist der Glaube für das über jenes hinausliegende Gebiet der οὐ βλεπόμενα. Wie jene eine Vergewisserung ist über das Dasein und die Eigenschaften der sichtbaren Dinge und über das

*) Vgl. Reuß, II. S. 552. —

**) Tholuck berichtet (in d. 2ten Aufl. S. 381), daß die katholischen Polemiker, namentlich Bellarmin, mit unserer Stelle die Ansicht begründen wollten, daß der intellectus das Organ des Glaubens sei, und bemerkt dazu ganz treffend: „Der Schluß Bellarmin's, daß ein ἔλεγχος doch immer eine Sache des intellectus sei, wäre nur dann richtig, wenn es keine andre Art des Ueberzeugtseins gäbe, als eben die durch den Verstand." —

***) Schumann, II. S. 799. —

was in ihrem Bereiche geſchieht, ſo, und zwar in ganz gleicher Weiſe, iſt der Glaube eine Vergewiſſerung über das Unſichtbare und Ueberſinnliche. Die unſichtbare Welt wäre für uns gar nicht vorhanden, wenn wir keinen Glauben hätten; wir würden in dieſem Falle nur in der Welt der Sichtbarkeit leben. Der Glaube aber ſtellt uns in die unſichtbare Welt hinein; er verſetzt uns in ein reales Verhältniß und erhält uns in fortwährender lebendiger Beziehung zu dem, was dem Gebiet des Ueberſinnlichen angehört. Er öffnet nicht nur das innere Auge, welchem das Unſichtbare ebenſo wahrnehmbar iſt, als das Sichtbare dem leiblichen Auge, ſondern es iſt in ihm auch das Gemüth fortwährend dem Unſichtbaren zugewendet, und das Herz geöffnet für die Eindrücke der jenſeitigen Welt; der Gläubige erfährt und erlebt, was dort geſchieht; er ſchmeckt und ſpürt die Kräfte der zukünftigen Welt (6, 5.); ſein Herz empfindet z. B. fortwährend die Wirkungen der unſichtbaren Gnade Gottes, indem er befeſtigt, beruhigt und ſeines Heilsbeſitzes vergewiſſert wird (13, 9.). — So iſt alſo der Glaube eine alles Leugnen, Zweifeln und Ungewißſein ausſchließende Vergewiſſerung, die ſich auf Dinge bezieht, welche nicht geſehen werden, weil er mitten in die unſichtbare Welt hineinverſetzt und eine lebendige, innerliche Wahrnehmung des Unſichtbaren iſt*). —

*) Demonstratio facit, ut res appareant, nec vulgo pertinet nisi ad ea quae sub sensus nostros cadunt. Itaque pugnant haec duo (nämlich ἔλεγχος und πράγματα οὐ βλεπόμενα) in speciem: et tamen optime conveniunt, ubi de fide agitur. Res enim absconditas nobis demonstrat spiritus dei, quarum nulla ad sensus nostros pervenire potest cognitio. Nobis vita aeterna promittitur, sed mortuis; nobis sermo fit de beata resurrectione, interea putredine sumus obvoluti; justi pronuntiamur, et habitat in nobis peccatum; audimus nos esse beatos, interea obruimur infinitis miseriis; promittitur bonorum omnium affluentia, prolixe vero esurimus et sitimus; clamat deus, statim se nobis adfuturum, sed videtur surdus esse ad clamores nostros. Quid fieret, nisi spei inniteremur, ac mens nostra praelucente dei verbo ac spiritu per medias tenebras supra mundum emergeret? — Calvin zu 11, 1. —

Die Stelle 11, 27. macht es uns ganz klar, was damit gemeint ist, wenn der Glaube ein πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων genannt wird. Die πίστις ἐπὶ θεόν verſetzt nämlich nach dieſer Stelle den Menſchen in ein ſolches Verhältniß zu Gott, daß ihm der Unſichtbare wie ſichtbar gegenwärtig iſt (τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν). Dadurch wirkt der Glaube eine unerſchütterliche Ueberzeugung von dem Daſein, von den Eigenſchaften und von der wirkſamen Gegenwärtigkeit des lebendigen Gottes. — Aehnlich verhält ſich der Glaube auch zu dem was, weil zukünftig, noch unſichtbar iſt. Er zieht das Zukünftige ſchon in den Bereich der gegenwärtigen inneren Wahrnehmung herein, ſo daß der Gläubige daſſelbe ſchon aus der Ferne ſieht, vorempfindet und begrüßt (11, 13.); und hierdurch iſt er eine Vergewiſſerung über die künftige Verwirklichung deſſen was jetzt noch Gegenſtand der Hoffnung iſt. —

Dies führt uns zur näheren Betrachtung der erſten Ausſage zurück. Mit Recht iſt bemerkt worden, daß der Vf. das Moment des Glaubensbegriffs, welches in ihr ſeinen Ausdruck gefunden hat, als das Hauptmoment angeſehen wiſſen will; davon zeugt ſchon die Voranſtellung deſſelben, und mehr noch der Umſtand, daß in der folgenden Aufführung der Glaubensvorbilder faſt durchaus die ἐλπιζομένων ὑπόστασις in den Vordergrund tritt*). Fällt nun der Glaube als ἐλπιζομένων ὑπόστασις wirklich im Weſen mit der ἐλπίς zuſammen, wie Lipſius meint? Er ſteht mit dieſer Anſicht nicht allein; vielmehr ſcheint dieſelbe ſehr verbreitet zu ſein. Nach Uſteri**) iſt die ἐλπίς in dem Glauben mit inbegriffen; nach Schumann***) gehört die Hoffnung nach der Anſchauung unſeres Vfs nothwendig mit zum Glauben; der Begriff der ἐλπίς nehme die vornehmſte Stelle in dem weiteren Begriff der πίστις ein; ja der Vf. ſubſtituire für

*) Vgl. Bleek (S. 726) und Schumann, II. S. 800 ff. —

**) Uſteri, S. 245. —

***) Schumann, II. S. 800 ff. —

die πίστις ſehr häufig geradezu die ἐλπίς, und hebe die Feſthaltung der letzteren als Bedingung des Heils hervor; nach Reuß*) iſt das Wort πίστις in unſerem Briefe gleichbedeutend mit μακροθυμία (6, 12.), mit ὁμολογία τῆς ἐλπίδος (10, 22 f.), mit παρρεῖν (13, 6 f.) und mit ὑπομονή (10, 36—39.); nach Weiß**) endlich ſcheint der Begriff des Glaubens ganz in den der Hoffnung aufgelöst zu werden, da vom Glauben nur die Seite hervorgehoben werde, welche ſich auf das Zukünftige richte, an welcher er alſo mit der Hoffnung zuſammenfalle***). — Es iſt nun auch gewiß nicht zu leugnen, daß dem Glauben, als einer Zuverſicht in Beziehung auf das, was noch gehofft wird, eine Richtung auf das Zukünftige weſentlich iſt, und daß ein unauflöslicher Zuſammenhang zwiſchen ihm und der Hoffnung beſteht. Wo eine lebendige Hoffnung iſt, da muß auch Glauben vorhanden ſein, und wo jene fehlt, da mangelt es auch an dieſem. Es verſteht ſich darum von ſelbſt, daß die Hoffnung ebenſogut als der Glaube Bedingung des Heilsbeſitzes iſt; und allerdings wird ſie von unſerem Vf. als ſolche faſt öfter angeführt, als der Glaube. Aehnlich verhält es ſich mit den übrigen, von Reuß als gleichbedeutend mit πίστις angeführten Begriffen. Aber man hat darum kein Recht, die πίστις mit der ἐλπίς oder der μακροθυμία, von welch' letzterer ſie (6, 12.) ausdrücklich noch unterſchieden wird, zu identificiren. Nicht einmal dazu iſt man berechtigt, den Begriff der πίστις den weiteren zu nennen, in welchem der engere Begriff der ἐλπίς eingeſchloſſen ſei und die vornehmſte Stelle einnehme. Auch die Stellen 9, 28. 11, 10. 13—16. 26. 13, 14., wo ein ἀπεκδέχεσθαι, ἐκδέχεσθαι, ἐπιζητεῖν, ὀρέγεσθαι und

*) Reuß, II. S. 553. —

**) Weiß, S. 67 f.

***) Uebrigens hat Weiß dabei die zweite Ausſage ganz außer Acht gelaſſen. Vgl. außerdem noch Bleek (III. S. 726), De Wette zu 11, 1., Köſtlin, S. 453, Schwegler, II. S. 323, Ritſchl (1. Aufl.), S. 271. —

ἀποβλέπειν in Beziehung auf das, was die Verheißung in Aussicht gestellt hat, den Gläubigen zugeschrieben wird, geben dazu kein Recht*). Denn dies Alles, die ἐλπίς mit eingeschlossen, sind die unmittelbaren Folgen und nothwendigen Beweisungen des Glaubens; nur sofern die ἐλπίς dies ist, kann man allenfalls sagen, daß sie im Glauben schon enthalten ist. Wo es sich aber um die Bestimmung des Glaubensbegriffs handelt, muß sie als eine Frucht des Glaubens von dem Glauben selbst noch unterschieden werden. — Zu dieser Unterscheidung leitet uns der Vf. an; denn er nennt den Glauben ja nicht μελλόντων ἐλπίς, sondern ἐλπιζομένων ὑπόστασις, und bezeugt „damit zwar die Verwandtschaft des Glaubens und der Hoffnung an sich selbst und in Ansehung ihrer Objecte, unterscheidet aber auch beide, indem er den Glauben als dasjenige bezeichnet, was die Hoffnung gewiß und fest macht inmitten des grellen Widerspruchs der Gegenwart und der, aus dem eigenen Innern aufsteigenden Zweifel, und der vernünftelnden Einwendungen oder des beschämenden Hohnes der Menschen" **).

Daß allerdings die Objecte der Hoffnung auch Objecte des Glaubens (obwohl nicht die einzigen) sind, ist in dem Worte ἐλπιζομένων entschieden bezeugt; eine Beziehung auf Zukünftiges ist also dem Glauben wesentlich. Denn dieser hat es vor Allem mit den Verheißungen Gottes zu thun; sein Hauptobject ist die ἐπαγγελία; das geht aus einer Reihe von Aussprüchen des Vfs hervor (vgl. 4, 2. mit 4, 1., ferner 6, 12. 10, 38 f. mit 10, 36. 11, 9. 11. 13. 39.); und die ἐλπιζόμενα selbst sind ja nichts Anderes, als das was die Verheißungen Gottes in Aussicht stellen***). Auch in 12, 2. ist das Object des Glaubens Jesu offenbar etwas Zukünftiges, nämlich die Freude, welche er zu erwarten hatte. Ueber das Verhältniß des Glaubens zu der ἐπαγ-

*) Gegen Köstlin, S. 453. —

**) Delitzsch, S. 521. —

***) Vgl. Schumann, II. S, 801. 803.

γελία hat uns nun ſchon der vorige §. Aufſchluß gegeben. In dem Glauben wendet ſich das Gemüth zuverſichtlich dem Gotte, der die Verheißung gegeben hat, zu, es achtet ſorgfältig und anhaltend auf das Wort der Verheißung, hält ſich voll unerſchütterlichen Vertrauens daran und nimmt es begierig in ſich auf. Der Glaube iſt alſo zunächſt ein perſönliches Vertrauensverhältniß zu Gott ſelbſt, der die Verheißung gegeben hat; er beſteht in einer unerſchütterlich-feſtſtehenden und durch Nichts irre zu machenden Zuverſicht auf die Wahrhaftigkeit und Treue (ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον 11, 11.), auf die ſchrankenloſe Allmacht (λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγεῖρειν δυνατὸς ὁ θεός 11, 19.) und auf die vergeltende Gerechtigkeit (11, 6. 26.) des Gottes, der die Verheißungen gegeben hat, und ſie ſicherlich erfüllen wird. Dieſe Zuverſicht iſt die Grundlage, wie der παῤῥησία, ſo auch der ἐλπίς und der mit ihr verwandten Chriſtentugenden (vgl. 3, 14. mit 3, 6. und 10, 38 f. mit 10, 35 f.). — Als Zuverſicht zu dem Verheißenden iſt der Glaube dann natürlich auch eine Zuverſicht des Verheißenen oder des Gehofften (ἐλπιζομένων ὑπόστασις); aber er iſt deßhalb doch nicht, wie die Hoffnung, an ſich erwartendes Ausſchauen auf Zukünftiges; vielmehr iſt ihm das Zukünftige in der Verheißung Gottes, die ſich mit ihm ſelbſt vermiſcht und dadurch dem Gläubigen innerlich zugeeignet wird, ein Gegenwärtiges geworden. Wenn alſo dem Glauben auch eine Beziehung auf Zukünftiges weſentlich iſt, ſo iſt es doch keine unmittelbare, ſondern eine durch die ἐπαγγελία, welche als etwas real und wirkſam Gegenwärtiges zu betrachten iſt, vermittelte Beziehung. — Man erſieht hieraus, in welcher Weiſe der Glaube, auch ſofern er „Zuverſicht des Gehofften" iſt, von der Hoffnung noch unterſchieden werden muß; die letztere, als ein erwartendes Ausſchauen auf das Zukünftige, ſteht zu dieſem in unmittelbarer Beziehung; ſie ruht auf der Grundlage des Glaubens und iſt ſelbſt eine Aeußerung und Beweiſung des Glaubens;

darum ist es der Glaube, der der Hoffnung Intensität und Energie, Kraft und Leben gibt*). —

Wollen wir den bisher erörterten Inhalt der von dem Vf. gegebenen Begriffsbestimmung noch einmal kurz zusammenfassen, so können wir sagen: das Wesen des Glaubens besteht im Allgemeinen und abgesehen von dem besonderen Glaubensinhalte **erstlich und hauptsächlich** in einer auf dem Verhältnisse unerschütterlichen Vertrauens zu Gott ruhenden, standhaften Zuversicht in Beziehung auf den Inbegriff der durch die ἐπαγγελία Gottes in Aussicht gestellten Heilsgüter, welche das gemeinsame Object des Glaubens und der Hoffnung sind. In dieser Beziehung ist der Gegensatz des Glaubens die ὑποστολή, das scheue, kleinmüthige, feige und mißtrauische Sichzurückziehen von Gott, von seiner Verheißung und von den verheißenen Heilsgütern. Das Wesen des Glaubens besteht aber **zweitens** auch in einer Vergewißerung über das, was als zukünftig oder dem Gebiet der übersinnlichen Welt angehörig, nicht gesehen wird; eine solche Vergewisserung ist der Glaube, weil er mitten in die unsichtbare Welt hineinversetzt und eine lebendige, innerliche Wahrnehmung des Unsichtbaren ist. In dieser Beziehung ist sein Gegensatz auf der einen Seite die sinnliche Wahrnehmung, besonders das Sehen mit leiblichen Augen, und auf der andern Seite das Leugnen und Zweifeln. —

§. 86.

Fortsetzung: Die Glaubensobjecte; der christliche Glaube.

Wir haben nun aber auch noch das was nach unserem Vf. Object des Glaubens ist näher in's Auge zu fassen und

*) „Wie die Hoffnung der Trost des Glaubens ist, so ist der Glaube die Beständigkeit der Hoffnung, er ist Saft und Kraft ihres Immergrüns, er ist ihre unzerbrechliche Stütze, ohne welche sie Selbsttäuschung wäre und zur Verzweiflung würde." Delitzsch.

namentlich den aus ſeinem Briefe ſich ergebenden Begriff des chriſtlichen Glaubens zu erörtern. —

Die Objecte des Glaubens ſind in der, von dem Vf. gegebenen Begriffsbeſtimmung als ἐλπιζόμενα und πράγματα οὐ βλεπόμενα bezeichnet; über das Verhältniß beider Ausdrücke zu einander haben wir uns ſchon ausgeſprochen; auch iſt ſchon bemerkt worden, daß der Vf. abſichtlich ſo allgemeine Ausdrücke gewählt hat, welche Alles, was Gegenſtand des Glaubens geweſen iſt und noch iſt, in ſich befaſſen. Wenn nämlich auch das Weſen des Glaubens immer daſſelbe bleibt, ſo kann man dies doch nicht in gleicher Weiſe von dem Gegenſtande des Glaubens oder dem Glaubensinhalte ſagen. Zwar iſt auch dieſer inſofern immer derſelbe, als Gott ſelbſt, ſeine Offenbarung und namentlich ſeine Verheißung allezeit der Hauptgegenſtand des Glaubens iſt und bleibt. Da aber die Offenbarung Gottes nur nach und nach in ſtufenmäßigem Fortſchritt gegeben wurde, und da ebenſo auch der Vollgehalt der Verheißung nur nach und nach dem Bewußtſein der Gläubigen erſchloſſen wurde, ſo iſt natürlich auch der Inhalt des Glaubens zu verſchiedenen Zeiten ein verſchiedener geweſen; während ſich derſelbe anfangs auf Weniges beſchränkte, wird der Reichthum der Glaubensobjecte mit der Zeit immer größer; auch verliert Manches, was als ein ἐλπιζόμενον Gegenſtand des Glaubens geweſen war, dadurch daß die Verheißungen Gottes erfüllt werden, mit der Zeit den Character des ἐλπιζόμενον und iſt nun entweder gar nicht mehr Glaubensobject, oder ordnet ſich wenigſtens nur noch dem weiteren Begriffe der πράγματα οὐ βλεπόμενα unter*).

Ehe wir hierauf näher eingehen, weiſen wir mit dem Vf. unſeres Briefes darauf hin, daß ſchon das Allererſte, was die heilige Schrift berichtet, die Thatſache der Weltſchöpfung etwas iſt, was nur für den Glauben erkennbar iſt.

---

*) Erſteres iſt der Fall, wenn die Erfüllung der Verheißung in den Bereich der ſinnlichen Wahrnehmung fällt, letzteres, wenn dieſelbe nur durch den Glauben wahrgenommen werden kann. —

Denn der Entstehungsgrund der sichtbaren Welt liegt nicht in, sondern über dieser; er ist nicht wieder etwas in die Erscheinung Tretendes, sondern die Welt verdankt ihr Dasein dem unsichtbaren Schöpferworte Gottes. Die Thatsache der Weltschöpfung durch das Wort Gottes ist darum ein *πρᾶγμα οὐ βλεπόμενον*, von welchem nur der Glauben vergewissern kann, indem er das innere Auge öffnet, welchem das Unsichtbare und Uebersinnliche wahrnehmbar ist (vgl. 11, 3.). —

Das Hauptobject der *πίστις ἐπὶ θεόν* war aber in der allerfrüheſten Zeit, in welcher noch keine bestimmten Verheißungen gegeben waren (z. B. für Abel und Henoch), das allerdings noch sehr allgemeine und unbestimmte: daß Gott ist und daß er denen, die ihn angelegentlich suchen, ein Lohnspender wird. Schon dieser noch ganz unentwickelte Glaube hat also ein *οὐ βλεπόμενον* und ein *ἐλπιζόμενον* zum Gegenstande; er ist nämlich eine Vergewisserung über das wirkliche und wirksame Dasein des lebendigen und persönlichen, aber unsichtbaren Gottes und — was wenigstens der zweite Satz in sich schließt — über seine herablassende Liebe und vergeltende Gerechtigkeit, in der er sich dem Menschen, der nach ihm sich sehnt, nicht entzieht; und er ist auch eine Zuversicht des Gehofften, sofern er darauf traut und baut, daß der treue und gerechte Gott die Hoffnung derer die sich ihm nahen wollen nicht zu Schanden machen kann, sondern von denen die ihn suchen sich finden läßt. — Einen näher bestimmten Inhalt hatte schon der Glaube Noah's an dem *χρηματισμός* über das bevorstehende Strafgericht der Sindfluth und an der damit verbundenen Verheißung, daß Gott einen Bund mit ihm aufrichten und ihn und seine Familie in der Arche erretten wolle (11, 7.). —

Mit Abraham aber beginnt die allmälige Aussonderung und Zubereitung des Eigenthumsvolkes Gottes; darum gewinnt von nun an die Offenbarung und Verheißung einen immer näher bestimmten, immer offenbarer auf die Verwirklichung der Idee eines Gottesvolkes hinzielenden Inhalt, womit natürlich auch die Bestimmtheit und der Reichthum des

Glaubensinhalts in fortwährendem Wachsen begriffen ist. Der Gegenstand des Glaubens ist zunächst der zukünftige Besitz eines Landes, über welches Abraham, als er aus seinem bisherigen Vaterlande auszog, noch gar nichts wußte, und in welchem er hernach mit Isaak und Jakob fortwährend als ein bloser Fremdling lebte (11, 8 ff.). Sodann war die Verheißung eines Sohnes, dessen Geburt im Hinblick auf seine Mutter und auf seinen Vater unmöglich erscheinen mußte, und die Verheißung einer zahllosen Nachkommenschaft, die von diesem Sohne abstammen sollte, obschon derselbe dem Tode geweiht zu sein schien, Gegenstand des Glaubens (11, 11 f. 17—19.). Und endlich bezog sich der Glaube auch schon auf die in dem Rathschlusse Gottes vorausbestimmte*) Geschichte des Gottesvolkes, welches selbst erst noch werden sollte (11, 20—22.). — Aber auch schon das letzte Ziel, zu welchem der Rathschluß Gottes das Gottesvolk führen will, das himmlische Vaterland, die festbegründete Stadt, welche Gott den Seinigen bereitet hat, und in welcher sie in der Gemeinschaft mit ihrem Gotte ewig wohnen sollen, ist nach unserem Vf. schon für die Patriarchen Gegenstand gläubiger und sehnsüchtiger Erwartung gewesen (11, 10. 13—16.)**). —

Es ist überflüssig, die Glaubensobjecte weiter namhaft zu machen, welche bei den übrigen von dem Vf. aufgeführten Glaubensvorbildern in Betracht zu ziehen sind; denn die allgemeinen Sätze über die Glaubensobjecte, welche wir vorausgeschickt haben, sind in obigen Bemerkungen schon zur Genüge begründet und erläutert. —

Darum fragen wir nun nur noch, was für eine eigenthümliche Bestimmtheit dem Glauben zukommt, welcher die Voraussetzung der Aufnahme in den neuen Bund ist; mit andern Worten: wie wir nach unserm Briefe den Begriff des christlichen Glaubens zu bestimmen haben. — Vor Allem müssen wir als Antwort auf diese Frage daran erin-

*) Vgl. περὶ μελλόντων in 11, 20. und dazu Delitzsch. —

**) Vgl. S. 193 ff. —

nern, daß der christliche Glaube ebensowohl wie der der Patriarchen und der sonstigen in Cap. 11 aufgeführten Glaubensvorbilder, eine standhafte Zuversicht hinsichtlich des Gehofften und eine Vergewisserung über unsichtbare Dinge ist. Das Wesen des Glaubens, sofern dieser eine Bestimmtheit des Gemüths ist, bleibt sich immer gleich, und ebenso bleibt auch der allgemeine Character der Glaubensobjecte immer derselbe. Die Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens muß also lediglich in der näheren Bestimmtheit der Glaubensobjecte begründet sein. — Nun ist jedenfalls Alles, was in dem den Christen verkündeten λόγος τῆς ἀκοῆς oder λόγος τοῦ θεοῦ enthalten ist, Inhalt des christlichen Glaubens (vgl. 4, 2. 13, 7.). Alles, was Gott am Ende der ersten Weltzeit zu uns geredet hat in dem Sohne, und besonders das Heil, welches zuerst durch den Herrn selbst verkündigt wurde und hernach durch die, welche ihn gehört haben in zuverlässiger Weise zu unserer Kunde gekommen ist, ist Gegenstand des Christenglaubens. Um auf Grund des allgemeinen Glaubensbegriffs den specielleren Begriff des christlichen Glaubens zu gewinnen, bedürfen wir daher nur der näheren Bestimmung, daß für den christlichen Glauben die ἐλπιζόμενα und die πράγματα οὐ βλεπόμενα, welche sein Object sind, in dem Inbegriff des neutest. λόγος τοῦ θεοῦ bestehen. Und dieses neutest. Gotteswort hat ja der Vf. selbst in seiner Weise verkündigt. Er hat uns selbst die unsichtbaren Dinge, deren Vergewisserung der christliche Glaube ist, in seinem Briefe vor Augen gestellt. Es ist die Erhabenheit Jesu Christi, des Sohnes Gottes, der sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe; es ist der hocherhöhte und heilige, aber auch treue und barmherzige Hohepriester im himmlischen Heiligthume; es ist die Verwirklichung des gnädigen Heilsrathschlusses Gottes, in dem hohepriesterlichen Werke Christi; es ist die reinigende, heiligende und vollendende Wirkung des großen Sühnopfers, welches Christus ein- und für allemal dargebracht hat; es ist die Aufrichtung des neuen, ewigen Bundes; es ist das ewige, Himmel und

Erde umfassende neutest. Gottesreich, in welchem die Engel, die Geister der vollendeten Gerechten und die noch auf der Erde weilenden Himmelsbürger gemeinsam wohnen, der Gnadengegenwart ihres Gottes sich erfreuend. Von diesen unsichtbaren Dingen und von allen andern, die man noch aufzählen könnte, vergewissert der christliche Glaube, indem wir in demselben ebensosehr eine wirkliche Erfahrung von dem Dasein, von der Kraft und von den Wirkungen dieser der übersinnlichen Welt angehörigen Realitäten haben, als in der sinnlichen Wahrnehmung von dem Dasein, den Eigenschaften und den Wirkungen der sichtbaren Dinge. — Die ἐλπιζόμενα ferner, auf welche sich der christliche Glaube bezieht, sind theils die Gnadengüter, welche der zu Gott nahende Christ zu empfangen hofft (vgl. 7, 19.), theils und hauptsächlich die vollendete σωτηρία, die dereinstige τελείωσις, das Eingehen in die himmlische Gottesstadt und die sabbatliche Gottesruhe, die δόξα, zu welcher Gott seine Söhne führt, das Schauen des Herrn, kurz der Inbegriff der Güter, welche auch für den Christen noch „zukünftige Güter" sind, deren er aber zur Zeit der Vollendung und vollkommenen Erfüllung der Verheißung theilhaftig werden soll. Indem der christliche Glaube an die dem neutest. Bundesvolke gegebene Verheißung Gottes — mit voller, von jedem Schatten von Zweifel und Mißtrauen freier Zuversicht zu der Wahrhaftigkeit und Treue des Verheißenden — sich hält, ist er eine christliche ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων (vgl. 4, 3. 6, 12. 10, 38 ff.). —

Man hat es auffallend gefunden, daß die Person und das Werk Christi in unserem Briefe nicht als das Hauptobject des Glaubens hervortritt. Ja es ist behauptet worden: von dem eigentlichen Glauben an Christus (πίστις εἰς Χριστόν oder τοῦ Χριστοῦ) stehe merkwürdigerweise in unserem Briefe Nichts, auch nicht an einer einzigen Stelle*); und auch die Erlösungsthatsache sei hier nicht Gegenstand

*) Schulz, S. 111. —

des Glaubens*); Andere haben sich dagegen begnügt, als eine Eigenthümlichkeit des Glaubensbegriffs unseres Vfs wenigstens das anzumerken, daß die specielle Beziehung des Glaubens auf Christum gegen die allgemeine auf Gott sehr zurücktrete**). — Nun ist freilich die zuerst angeführte Behauptung eine durchaus irrthümliche. Wir können mehrere Stellen aufführen, aus welchen unmittelbar hervorgeht, daß sowohl die Person Christi als sein Erlösungswerk von unserem Vf. als Gegenstand des christlichen Glaubens betrachtet wird. So muß nach dem Zusammenhange von 13, 8. mit 13, 7. der gestern und heute und in Ewigkeit unwandelbar derselbe bleibende Jesus Christus Object der πίστις sein, von welcher unmittelbar zuvor die Rede ist. Dasselbe ergibt sich auch aus 3, 14., einer Stelle, die unten näher erörtert werden muß. — Wenn ferner der Vf. in 10, 22. uns dazu ermuntert, „in Glaubensvölligkeit" zu Gott hinzuzutreten, so hat er nach dem Zusammenhange offenbar den Glauben im Sinne, in welchem wir der, durch das Opfer Christi uns erworbenen Berechtigung in das himmlische Allerheiligste einzugehen, der durch sein Priesterthum uns verbürgten Gnade Gottes und der, das Herz von dem bösen Gewissen reinigenden Kraft seines Blutes gewiß sind. Man kann also nicht leugnen, daß nach dieser Stelle auch die Erlösungsthatsache Gegenstand des christlichen Glaubens ist***). — Stellen, aus welchen man nicht so unmittelbar,

*) Ritschl, 1te Aufl. S. 271. —

**) Köstlin, S. 451. Baur, 1853, S. 103 u. Anm. —

***) In 10, 39. und 12, 3. findet auch De Wette, Abhandlung, S. 50, die paulinische πίστις εἰς Χριστόν. — Schumann, II. S. 802 sucht zwar zu beweisen, daß in 10, 39. unter dem völligen Glauben nicht das paulinische Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi, welches die Rechtfertigung zur Folge habe, sondern die völlige Zuversicht auf die durch Christum zu erlangende Seligkeit zu verstehen sei, so daß die πίστις auch in dieser Stelle von der ἐλπίς nicht verschieden wäre. Aber der einzige Grund, den er für diese Ansicht geltend zu machen weiß: das part. perf. ἐῤῥαντισμένοι zeige, daß das Vertrauen auf das Opfer Christi und die dadurch erlangte Reinigung etwas dem völligen Glauben Vorausgehendes sei, hält so wenig Stich, daß wir kein Wort darüber zu verlieren brauchen. —

aber mit gleicher Sicherheit die Folgerung ziehen kann, daß die Person und das Heilswerk Christi auch nach unserem Briefe als Object des christlichen Glaubens zu betrachten ist, ließen sich in Menge anführen. — Aber den Ausdruck πίστις εἰς Χριστόν oder π. τοῦ Χριστοῦ gebraucht unser Vf. doch nirgends; wir lesen bei ihm gewöhnlich nur von dem Glauben schlechthin, ohne nähere Bestimmung (vgl. 4, 2. 6, 12. 10, 22. 38. 39. 13, 7.); dagegen ist derselbe einmal (6, 1.) näher als πίστις ἐπὶ θεόν bezeichnet.

Wenn wir nun hiermit zusammenhalten, daß der Glaube, sofern er als „Zuversicht des Gehofften" aufgefaßt wird, zwar auch auf Christum (vgl. 9, 28.) bezogen werden kann, aber doch natürlicherweise vorwiegend auf die Verheißung, und auf Gott, der die Verheißung gegeben hat, bezogen wird, wovon man sich auch aus 4, 2. 3. 6, 12. 10, 38. 39. überzeugen kann*), daß ferner die von Christo selbst prädicirte πίστις (12, 2.) natürlich auf Gott sich beziehen muß, daß dieselbe aber der von uns erforderten πίστις gleichartig ist**), so daß es naheliegt, auch die πίστις der Christen vorwiegend auf Gott selbst zu beziehen, und daß endlich an einer Stelle, wo man die Erwähnung des Glaubens an Christum erwarten könnte, unser Verhältniß zu ihm als ein ὑπακούειν αὐτῷ bezeichnet ist (5, 9.), so werden wir uns allerdings dem Zugeständnisse nicht entziehen können, daß unser Vf. die specielle Beziehung des Glaubens auf Christum gegen die allgemeine und umfassende auf Gott zurücktreten läßt. — Er thut dies aber keineswegs, weil in seinen Augen die Person und das Heilswerk Christi nicht wesentliches Object des christlichen Glaubens ist; man braucht sich nur an das zu erinnern, was er über den Rückfall in das Judenthum sagt, um alsbald die Unstatthaftigkeit einer solchen Ansicht einzusehen. Auch liegt der Grund davon nicht allein in

*) Cap. 11 kann aus nahe liegenden Gründen hier nicht in Betracht kommen. —

**) Da Christus ja ἀρχηγὸς τῆς πίστεως ist. —

dem Verhältnisse, in welchem der Glaubensbegriff des Vf's zu der Verheißung steht; denn der Glaube ist ja nicht blos ἐλπιζομένων ὑπόστασις. Vielmehr hebt der Vf. die Beziehung des Glaubens auf Christum und auf sein Versöhnungswerk nicht ausdrücklich hervor, weil er denselben einerseits nicht unmittelbar und von vornherein in Verbindung mit der, dem Sünder in Christo dargebotenen Gerechtigkeit bringt, — wovon unten weiter die Rede sein wird — und weil ihm andererseits der Glaube an Christum und sein Heilswerk als ein so wesentliches Moment des Glaubens an Gott erscheint, daß es ihm gar nicht in den Sinn kommt neben der πίστις ἐπὶ θεόν noch ganz ausdrücklich von einer πίστις εἰς Χριστόν zu reden, weil vielmehr Glauben an Christum und Glauben an Gott, und ebenso Abfall von Christo und Abfall von Gott (3, 12.) in seinen Augen ganz und gar zusammenfallen. —

§. 87.

Die Aufnahme in den neuen Bund.

Die auf einem, den Einzelnen betreffenden Heilsrathschlusse Gottes beruhende Berufung ist die objective und die Sinnesänderung und der Glaube sind die subjectiven Bedingungen der Aufnahme in den neuen Bund. Nun haben wir näher zuzusehen, wie nach der Lehre unseres Briefes diese Aufnahme selbst sich vollzieht. —

Betrachten wir zuerst das Verhältniß zu Christo, in welches der Mensch, wenn er in den neuen Bund aufgenommen wird, eintritt! Der Vf. bezeichnet dasselbe in 3, 14. in ganz allgemeiner und Alles umfassender Weise als ein Christi theilhaftig geworden sein (μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν). Es ist nach dem Zusammenhange der Glaube, durch welchen, und in welchem wir Christi theilhaftig werden. Unser Vf. betrachtet also den Glauben als die Voraussetzung und zwar (nach Analogie von 4, 2.) wohl als das empfangende Organ für die persönliche Selbstmittheilung Christi. Mit dem Gläubigen tritt Christus, der Mittler des neuen Bundes

in ſo innige perſönliche Gemeinſchaft, daß man von jenem ſagen kann: er habe Chriſtum; und mit Chriſto ſelbſt iſt ihm auch Alles zu eigen geworden, was Chriſtus errungen hat; als einer, der an Chriſto Antheil hat, hat er auch mit Chriſto Antheil an der himmliſchen Herrlichkeit und Seligkeit *). —

Die ſpecielleren Ausſagen des Vf's über das Gemeinſchaftsverhältniß, welches zwiſchen Chriſto und dem Gläubigen beſteht, ruhen auf der Grundlage der Opfer- und der Prieſteridee. — Vor Allem gehört hierher der Gedanke, daß die Herzen der Chriſten mit dem Blute Chriſti beſprengt ſind (vgl. 10, 22.: ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς und 12, 24.: αἵματι ῥαντισμοῦ). Die Beſprengung mit dem Blute Chriſti iſt nämlich ein aus der altteſt. Opferſprache herübergenommener, ſymboliſcher Ausdruck für die perſönliche Zueignung des von Chriſto dargebrachten, in ſeinem eigenen in den Tod gegebenen Leben beſtehenden Verſöhnungsopfers. Die durch die Darbringung dieſes Opfers vollzogene Sühnung der Sünden des Volkes Gottes ſoll nicht ein rein objectiver Vorgang, deſſen Schauplatz das himmliſche Heiligthum iſt, bleiben; ſie ſoll auch dem Einzelnen ſubjectiv zugeeignet werden; und dies geſchieht bei jedem, der zum Glauben gekommen iſt. Indem der Gläubige Chriſti theilhaftig geworden iſt, iſt er auch zur Theilnahme an dem von Chriſto dargebrachten Verſöhnungsopfer gelangt; die Dar-

*) Während die neueren Ausleger einſtimmig μέτοχοι mit participes überſetzen, hat Delitzſch die Ueberſetzung socii wieder in Schutz genommen; μέτοχοι wäre dann gleichbedeutend mit συγκληρονόμοι (Röm. 8, 17.). Aber der Grund, welchen Delitzſch für dieſe Auffaſſung geltend macht, iſt nicht entſcheidend; denn es iſt nicht wahr, daß was von 2, 5. an vorausgegangen iſt, nur in dem Begriff des Mitbeſitzes deſſen, was Chriſtus beſitzt, und nicht auch in dem Begriff des Antheilhabens an Chriſto zuſammengefaßt iſt; vielmehr iſt der letztere Begriff der umfaſſendere und inhaltsreichere, und ſchließt den erſteren in ſich. Wir bleiben daher bei der durch den Sprachgebrauch unſeres Briefes empfohlenen, ſinnvolleren Ueberſetzung participes. —

bringung dieſes Opfers iſt eine auch für ſeine Perſon gültige und wirkſame; auch ſein Vertreter war Chriſtus, als er kraft des ewigen Geiſtes ſich ſelbſt als ein untadeliges Opfer Gott darbrachte; auch ſeine Sünden ſind dadurch geſühnt, und auch ihm iſt dadurch die ſündenvergebende Gnade Gottes erwirkt; das Blut Chriſti, mit welchem er beſprengt iſt, erhebt nun auch für ihn perſönlich ſeinen nachdrücklichen, den Racheruf Abels übertönenden Gnadenruf (12, 24.). — So übt denn nun das Opfer Chriſti ſeine früher geſchilderten Wirkungen*) auch auf ihn und auf ſein Verhältniß zu Gott; er iſt nun ein κεκαθαρμένος und als ſolcher des böſen Gewiſſens oder der Befleckung des Gewiſſens mit todten Werken ledig geworden (vgl. beſ. 9, 14. u. 10, 22.); er iſt ein ἡγιασμένος (10, 10. 29.) und ein κατὰ συνείδησιν τετελειωμένος (9, 9.). —

Wir haben oben geſagt, die Vorſtellung der Beſprengung mit dem Blute Chriſti ſei aus der altteſt. Opferſprache herübergenommen. Wir müſſen nun aber noch darauf aufmerkſam machen, daß der Pentateuch nur von zwei Fällen weiß, in welchen Perſonen mit Opferblut beſprengt wurden. Nach Ex. 24, 8. (vgl. Hebr. 9, 19.) wurde bei der Stiftung des alten Bundes das ganze israelitiſche Volk mit dem Blute des Bundesopfers beſprengt, und dadurch zum Eintritt in das Bundesverhältniß mit Gott gereinigt und geweiht; und nach Ex. 29, 21. und Lev. 8, 30. wurden Aaron und ſeine Söhne in der Prieſterweihe mit dem Blute des Weiheopfers beſprengt und dadurch zum Eintritt in das nähere, prieſterliche Verhältniß zu Gott geheiligt. Die Beſprengung mit dem Blute Chriſti muß hiernach als eine, zum Eintritt in den neuen Bund befähigende Beſprengung mit dem Blute des neuteſt. Bundesopfers oder auch als eine zum prieſterlichen Nahen zu Gott befähigende Beſprengung betrachtet werden. Beide Betrachtungsweiſen finden ſich in unſerem Briefe; die letztere in

*) Vgl. beſonders §. 65—67.

10,22., wovon wir unten weiter reden werden; die erstere in 12,24., wo das αἷμα ῥαντισμοῦ sich offenbar auf die unmittelbar zuvor erwähnte διαθήκη νέα bezieht; aber auch in 10,29., wo zwar die Besprengung nicht ausdrücklich erwähnt, aber das Blut Christi, in welchem der Gläubiggewordene geheiligt worden ist, τὸ αἷμα τῆς διαθήκης genannt ist. — So wird also eben durch diese Besprengung mit dem Blute Christi, „dem Blute des Bundes", durch diese persönliche Zueignung des reinigenden, heiligenden und vollendenden Versöhnungsopfers, durch dessen Darbringung Christus den neuen Bund aufgerichtet hat, der Einzelne in den neuen Bund aufgenommen *). —

Eine andere hierher gehörige Vorstellung findet sich in 13,10.: wer in den neuen Bund eingetreten ist, der ißt von dem neutest. Opferaltare; ein bildlicher Ausdruck für die Idee der innigsten Gemeinschaft mit dem zur Sühnung der Sünden geopferten Christus und des Genusses der Güter, welche Gott uns in ihm darbietet **). —

Das Eintreten in den neuen Bund ist ferner der Eintritt in ein persönliches Verhältniß zu Christo als dem hohepriesterlichen Mittler zwischen Gott und dem Volke Gottes. Sobald wir Glieder des neutest. Bundesvolkes geworden sind, so ist Christus, als der himmlische Hoheprieſter, auch unser Vertreter vor Gott, und unser ganzes Verhältniß zu Gott ist ein durch ihn vermitteltes geworden (vgl. 9, 24. 7, 25. 13,15. 10, 19 ff. 4,15 f.) ***). —

So ist also die Aufnahme in den neuen Bund zunächst die Herstellung eines persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen dem Gläubigen und Christo, dem neutest. Bundesmittler; der Gläubige wird Christi theilhaftig; das von Christo dargebrachte Sühn- und Bundesopfer wird ihm persönlich zugeeignet; und Christus wird der Mittler zwischen ihm und Gott. —

*) Vgl. Weiß, S. 268 ff. —

**) Vgl. S. 161 f. —

***) Vgl. §. 68 und 71. —

Die Aufnahme in den neuen Bund geschieht, wenn wir andererseits Gottes Thun in's Auge fassen, dadurch, daß der Mensch geistlicherweise von Gott gezeugt wird (vgl. 2, 11.: οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες). Mit ihr nimmt für den Menschen ein neues Leben seinen Anfang, ein Leben, welches aus Gott stammt, und von ihm durch die vermittelnde Wirksamkeit Christi (ὁ ἁγιάζων) immer mehr als ein heiliges Leben ausgestaltet wird. Damit wird der Mensch in ein Verhältniß zu Gott versetzt, welches auch das Verhältniß Christi zu Gott ist. Was er schon vor aller Zeit ist, das werden die Gläubigen durch ihn in der Zeit; wie sein ewiges und heiliges Leben seinen Ursprung in Gott hat, so hat auch das mit der Zeit der Aufnahme in den neuen Bund beginnende, neue, geheiligte Leben der Gläubigen seinen Ursprung in Gott. — Uebrigens hat der Vf. diese Idee der geistlichen Abstammung von Gott nicht weiter entwickelt. Namentlich hat er sie in keine Beziehung zu der Thatsache der Mittheilung des heiligen Geistes an die Gläubigen gesetzt *). — Er erwähnt zwar diese Thatsache; er lehrt, daß der Gläubige, indem er in den neuen Bund aufgenommen wird, des heiligen Geistes theilhaftig wird (vgl. 6, 4.: μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου); aber so nahe nun auch der Gedanke liegt, daß eben dieses πνεῦμα ἅγιον das Princip des neuen Lebens der ἁγιαζόμενοι ist, so spricht der Vf. denselben doch nirgends aus; und gerade die Vorstellung, daß die Gläubigen des heiligen Geistes theilhaftig werden, paßt wenigstens formell nicht zu der Idee des Von-Gott-gezeugtseins; denn der heilige Geist ist in derselben als ein den Gläubigen zu eigen gegebener Besitz gedacht. — Es ist also eine neue,

*) Wir setzen hierbei die Richtigkeit der in §. 81 gegebenen Erklärung der Stelle 12, 9. voraus; dagegen würde diese Stelle nach der Deutung Bleek's, De Wette's, Ebrard's und Lünem's allerdings über den Zusammenhang der geistlichen Zeugung und der Mittheilung des heiligen Geistes Aufschluß geben. —

mit der vorhin besprochenen nicht näher zusammenhängende Anschauung des Vf's, daß Gott dem Menschen, indem er ihn in den neuen Bund aufnimmt, den heiligen Geist als ein bleibendes Besitzthum ertheilt. Dieser Geist ist es, in welchem die Gläubigen der Gnade Gottes in Christo theilhaftig und gewiß werden, weßhalb er „der Geist der Gnade" genannt wird (10, 29.: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) *). In ihm ist auch die Fülle der dem neutest. Bundesvolke gegebenen Charismen (des Zungenredens, der Prophetie u. s. w.) beschlossen; diese werden jedoch nicht alle in gleicher Weise Jedem gegeben, der in den neuen Bund aufgenommen und des heiligen Geistes theilhaftig wird; vielmehr wird dem Einen diese, dem Andern jene besondere Geistesgabe geschenkt. Ebenso ist auch das Maaß, in welchem die Einzelnen des heiligen Geistes theilhaftig werden, bei Verschiedenen ein verschiedenes. Beiderlei Verschiedenheit in der Geistesmittheilung hängt durchaus von dem freien Willensentschlusse Gottes, dessen Gabe der heilige Geist ist, ab (2, 4.: πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν) **). —

Die Hauptmomente, in welchen sich die Aufnahme in den neuen Bund vollzieht, kann man hiernach durch die drei Worte bezeichnen: Christi theilhaftig werden, von Gott gezeugt werden und des heiligen Geistes theilhaftig werden. — Die Aufnahme in den neuen Bund hat aber auch ihre äußerliche Seite; als äußerlicher, sichtbarer Vorgang besteht sie in der Taufe und in der Handauflegung

---

*) Vgl. S. 56. —

**) Ganz verkehrt sind die Folgerungen, welche Köstlin, S. 445 ff. aus dieser Stelle zieht. Nach der Vorstellung des Vf's — so meint er — halte Gott den heiligen Geist in sich, und lasse ihn nur nach Belieben auf kürzere oder längere Zeit Diesem oder Jenem zu Theil werden; der heilige Geist sei also nicht ein und für allemal in der christlichen Gemeinde vorhanden; sondern es komme in jedem Augenblicke und in jedem einzelnen Falle darauf an, ob Gott sich entschließt die Gabe des Geistes von sich ausgehen zu lassen. — Es genügt hiergegen auf 6, 4. zu verweisen. —

der Vf. führt beide in 6, 2. als dasjenige, was dem Menschen bei seinem Eintritte in die Gemeinde des neuen Bundes widerfährt, neben dem, was er zur Zeit der Vollendung dieser Gemeinde zu erwarten hat, d. i. neben der Auferstehung der Todten und dem ewigen Gerichte, auf, und rechnet die Lehre von der Bedeutung und den Wirkungen der Taufe und der Handauflegung zu dem Unterricht von Christo, mit welchem der Anfang gemacht wird (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος), zu der Grundlage (θεμέλιον) des christlichen Lebens und der christlichen Erkenntniß, welche zu allererst gelegt werden muß*). — Was nun zunächst die Taufe betrifft, so muß der Unterschied derselben von den verschiedentlichen gesetzlichen Lustrationen (vgl. 9, 10.), von der jüdischen Proselytentaufe und — was man wohl hinzufügen darf — von der Johannestaufe erkannt werden**); sie ist weder eine äußerliche Waschung, welche eine bloße καθαρότης τῆς σαρκός bewirkt, noch hat sie blos symbolische Bedeutung. Der Vf. bezeichnet ihre Bedeutung und Wirkung in den Worten: λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ (10, 23.). Denn daß sich diese Worte auf die Taufe beziehen, ist mit Recht von den meisten neueren Auslegern***) anerkannt worden, und ist durch den Beisatz τὸ σῶμα, der im Gegensatze zu τὰς καρδίας (v. 22) ausdrücklich bemerklich macht, daß die Waschung, von welcher die Rede ist, eine am Leibe vollzogene ist, außer allem Zweifel gestellt. Darum ist aber doch die

*) Vgl. zu 6, 2. Bleek, Tholuck, Ebrard, Lünem., Delitzsch und Hofmann, I. S. 553 f. —

**) Darum gebraucht der Vf. den plur.: βαπτισμῶν διδαχῆς; vgl. Bleek, Tholuck, Lünem., Delitzsch. — Fälschlich folgert Köstlin, S. 447 aus diesem plur., daß der Vf. auf eine (in der christlichen Kirche) bestehende Sitte, sich wiederholt mit Wasser zu reinigen, Rücksicht nehme; eine ganz bodenlose Hypothese! —

***) Vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem., Delitzsch und Hofmann, III. S. 161. — Nur Ebrard will die Worte noch nach dem Vorgange Calvin's sinnbildlich im Sinne von Ezech. 36, 25. verstanden wissen. —

am Leibe vollzogene Waſchung natürlich keine äußerlich-leibliche Reinigung; nach dem ganzen Zuſammenhang der Stelle kann ja nur von einer innerlichen, geiſtlichen Reinigung, welche ſich auf das Verhältniß zu Gott bezieht, die Rede ſein; und in was Anderem könnte dieſe Reinigung beſtehen, als in der Entſündigung? Die Wirkung der Taufe iſt alſo Entſündigung, Abwaſchung der Sündenflecken, mit denen gleichſam der Leib des Menſchen beſchmutzt iſt; wegen dieſer geiſtlich reinigenden Kraft der Taufe iſt das Taufwaſſer „reines Waſſer" genannt*). Worin dieſe Reinigungskraft der Taufe begründet iſt, ſagt der Vf. nicht; aber es iſt ohne Zweifel ſeine Meinung, daß dieſelbe der Taufe eigen iſt, weil durch ſie der Täufling in den neuen Bund aufgenommen und Chriſti, der die Reinigung unſerer Sünden vollzogen hat, theilhaftig wird. — Ueber die Bedeutung und die Wirkungen der mit der Taufe verbundenen Handauflegung findet ſich in unſerem Briefe gar kein näherer Aufſchluß. Nur das muß nach dem oben Bemerkten aus der Art, wie die Lehre von der Handauflegung in 6, 2. neben der Lehre von der Taufe erwähnt wird, gefolgert werden, daß ihre Bedeutung und Wirkung ſich ebenfalls auf die Aufnahme des Menſchen in die Gemeinde des neuen Bundes bezieht, und daß ſie in den Augen des Vf's für dieſe Aufnahme eben ſo wichtig und weſentlich iſt, als die Taufe. Wenn wir nun auf das was wir oben über die innerliche Seite dieſes Vorgangs geſagt haben zurückblicken, und damit vergleichen, was wir anderwärts im N. T'e, namentlich in der Apoſtelgeſchichte und den Paſtoralbriefen**) von der Handauflegung leſen, ſo können wir nicht darüber im Zweifel ſein, daß unſer Vf. die Bedeutung und Wirkung der Handauflegung darein geſetzt hat, daß dieſelbe des heiligen Geiſtes und der in demſelben beſchloſſenen beſonderen Geiſtesgaben theilhaftig macht. —

---

*) Vgl Hofmann, III. S. 161 f. und Delitzſch zu 10, 22 f. —

**) Vgl. Act. 8, 17—19. 19, 6. 6, 6. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 6.

Diejenigen, an welchen die Taufe und die Handauflegung vollzogen worden ist, welche Christi theilhaftig geworden und besonders mit dem Blute des von ihm dargebrachten neutest. Bundesopfers besprengt sind, welche von Gott gezeugt, des heiligen Geistes theilhaftig, und durch dies Alles in den neuen Bund aufgenommen worden sind, bilden zusammen das „Haus Gottes", welches von Christo begründet und über welches Christus gesetzt ist (3, 2—6.); sie sind das „Volk Gottes", der „Samen Abrahams", welcher die Bestimmung hat die βασιλεία ἀσάλευτος des neuen Bundes in Besitz zu nehmen *). —

Zweiter Abschnitt.

Das Leben im Besitze der Güter des neuen Bundes.

§. 88.

Allgemeine Schilderung des Zustandes der neutest. Bundesglieder.

Der Zustand, in welchen sich die Gläubigen durch ihre Aufnahme in den neuen Bund versetzt sehen, ist 6, 4. f. beschrieben. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß der Vf. in dieser Stelle von solchen redet, welche in den vollen Besitz und Genuß der Güter des neuen Bundes eingetreten und wahrhaft erneuert worden sind; was er von ihnen sagt ist also eine kurze Schilderung des glücklichen Zustandes, in welchem sich die neutest. Bundesglieder befinden. —

Sie werden zuerst φωτισθέντες **), „Erleuchtete" genannt (6, 4. vgl. 10, 32.); nicht im Hinblick auf die von Menschen empfangene Belehrung über die christliche Wahrheit, welche der Aufnahme in die Gemeinde des Herrn durch

---

*) Vgl. über die Begriffe „Haus Gottes", „Volk Gottes" und „Samen Abrahams" S. 140 f. und 168 ff. —

**) Das ἅπαξ gehört, wie Bleek und Lünem. richtig bemerken, zu der ganzen Schilderung und hat seinen Gegensatz an πάλιν in v. 6. —

die Taufe vorhergehen mußte*), ſondern weil Gott es in ihnen hat Licht werden laſſen, weil ſie von ihm die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben (vgl. 10,26.: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας). Der φωτισμός iſt nämlich die Aufhellung der bisher von Lüge und Irrwahn umnachteten Erkenntniß, ein Hineinſtrahlen des Lichtes der göttlichen Wahrheit in die Seele, durch welches eine gottgewirkte und ihrer ſelbſt gewiſſe Wahrheitsüberzeugung entſteht. Die immer mehr ſich vertiefende und immer weiter fortſchreitende Erkenntniß der Heilswahrheiten muß von der Erleuchtung unterſchieden werden; letztere iſt ein einmaliger Vorgang, ein Wendepunkt im geiſtlichen Leben, der, einmal eingetreten, einer Wiederholung nicht bedarf und nicht fähig iſt; ſie iſt die anfängliche, grundlegende Selbſtbezeugung der göttlichen Wahrheit an das Bewußtſein des Menſchen; alle entwickeltere chriſtliche Erkenntniß hat ſie zur Vorausſetzung, und iſt principiell mit und in ihr gegeben. — An den Erleuchteten hat ſich die für die Zeit des neuen Bundes gegebene Verheißung, daß Alle ohne Ausnahme von Gott ſelbſt Belehrte ſein werden (vgl. 8,11.) erfüllt; ſie haben Alle nicht ein von Andern überkommenes Wiſſen von Gott und der göttlichen Wahrheit, ſondern eine auf eigener, perſönlicher Bekanntſchaft mit Gott und auf eigener, lebendiger Erfahrung der Heilswahrheit beruhende Erkenntniß (ἐπίγνωσις). — Die Wahrheit, ſofern ſie in Folge der Erleuchtung in das Bewußtſein der Gläubigen aufgenommen iſt, und nun fortwährend von dieſen bekannt wird, und feſtgehalten und bekannt werden ſoll, heißt ὁμολογία (3,1. 4,14. 10,23.). —

Das Zweite, was von den Gliedern des neuteſt. Bundesvolkes ausgeſagt wird, iſt, daß ſie von der himmliſchen Gabe gekoſtet haben; ſie ſtehen im Beſitze und Genuſſe deſſen, was ſie im Lichte Gottes erkannt haben; ſie haben eine lebendige, die Seele nährende und das Herz beſeligende Erfahrung des Heiles in Jeſu Chriſto. So allgemein muß

*) Gegen Bleek und Lünem. —

nämlich der Ausdruck „die himmlische Gabe" verstanden werden; nicht eine einzelne Gabe, etwa die Sündenvergebung, oder den aus ihr hervorgehenden Seelenfrieden, oder das himmlische Licht, welches die Erleuchtung bewirkt*), sondern den Inbegriff der im neuen Bunde durch Christum dargebotenen Heilsgaben hat der Vf. im Sinne. Allerdings erscheint ihm aber, wie aus dem ganzen Briefe hervorgeht, die Sündenvergebung, die Reinigung des Gewissens als die Hauptheilsgabe, wie ja auch schon nach der in Cap. 8 angeführten Weissagung des Jeremias die Sündenvergebung unter den, dem neutest. Bundesvolke in Aussicht gestellten Gaben diejenige ist, deren Folge und Frucht die andern sind (vgl. §. 10). — Sofern die Gnade Gottes das alles Andere in sich schließende Heilsgut ist, kann man auch mit Schumann (II. S. 798) sagen, die himmlische Gabe sei die Gnade Gottes, die Gnade, durch welche das Herz befestigt wird (13,9.) und deren Anwünschung das Schlußwort des Vf's an seine Leser ist (13,25.). — „Himmlisch" wird die in Christo dargebotene Heils- und Gnadengabe genannt, weil sie übersinnlichen, himmlischen Characters ist und vom Himmel kommt, von dem Hohepriester der zukünftigen Güter kommt, der in das himmlische Heiligthum eingegangen ist, sie dort durch die Vollendung seiner Opferdarbringung für uns erworben hat und sie von dort aus den Seinen mittheilt. —

Die dritte Aussage, nach welcher die Glieder des neutest. Bundesvolkes des heiligen Geistes theilhaftig geworden sind, haben wir schon früher in Betracht gezogen.

Die vierte und letzte fügt noch hinzu, daß sie das köstliche Gotteswort und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben. Sie kennen aus Erfahrung die erquickende, tröstende, stärkende, heilsame und beseligende Kraft des Evangeliums, welches als ein Wort des Trostes und der Verheißung, entsprechend dem hebr. הַדָּבָר הַטּוֹב (Jos. 21,43.

*) Wie Tholuck und Bleek wegen des engen Anschlusses dieses Gliedes an das vorige (τε) meinen. —

23, 15. Zach. 1, 13.) καλὸν ῥῆμα genannt wird; dies liebliche Gotteswort iſt mit ihrem Glauben vermiſcht die tägliche Nahrung ihres inwendigen Menſchen*). — Sie erfahren aber auch ſchon die wunderbaren Kräfte, welche in der, von dieſem Gottesworte geweiſſagten zukünftigen Welt wirkſam ſind; denn dieſe zukünftige Welt iſt für ſie keine rein zukünftige mehr; ſie ragt ſchon in die Gegenwart herein; das Jenſeits iſt in gewiſſem Maaße zum Diesſeits geworden, indem in dem Gottesreiche des neuen Bundes die Kräfte des Jenſeits ſchon wirkſam ſind, und von den Gläubigen erfahren und empfunden werden. —

Aus der in altteſt. Verheißungsworten gegebenen Schilderung der Vorzüglichkeit des neuen Bundes (8, 8—12.) entnehmen wir noch als einen neuen, die Beſchreibung des Zuſtandes der neuteſt. Bundesglieder vervollſtändigenden Zug, daß die Gebote Gottes von Gott ſelbſt in ihre Herzen geſchrieben ſind, ſo daß ſie denſelben nachzukommen vermögen und ſie mit fröhlicher Willigkeit und aus innerem Herzensdrange erfüllen. —

§. 89.

Die Gottgefälligkeit; δικαιοσύνη; εἰρήνη; ζῆν.

Als Gläubige ſind die neuteſt. Bundesglieder Gott wohlgefällig. Der Glaube iſt nämlich zu allen Zeiten die Bedingung des göttlichen Wohlgefallens an dem Menſchen. Alles gute, anerkennende Zeugniß, welches den Patriarchen und den Frommen des alten Bundes von Gott zu Theil

*) „Im weiteren Fortgang ſeines Chriſtenlebens hat der Chriſt mitten in inneren und äußeren Anfechtungen das liebe, heilwärtige, troſtreiche Gotteswort, welches auf ſchließliche Erlöſung lautet, zu ſeinem Nahrungsſtoff, ſeiner Wegzehrung, ſeiner Letzung und Labung.“ Delitzſch. — Uebrigens iſt die in dieſen Worten und in der ganzen Erklärung der Stelle zu Tag tretende Meinung Delitzſch's, daß jeder neue Zug der Schilderung einen weiteren Fortſchritt in der Entwicklung des Chriſtenlebens bezeichne, eine irrthümliche. —

geworden ist, wurde ihnen hinsichtlich ihres Glaubens gegeben und durch ihren Glauben verschafft (vgl. 11, 2. 39.). Auch nimmt sich Gott immer nur solcher Menschen an, welche Glauben haben; so hat er sich Abels um seines Glaubens willen auch noch nach seinem Tode angenommen und seinen Mord an Cain gerächt (11, 4.); so war bei Henoch der Glaube der Grund der Auszeichnung, die ihm Gott dadurch widerfahren ließ, daß er ihn den Tod nicht sehen ließ, sondern ihn in den Himmel versetzte (11, 5.); so ist auch der Glaube der Christen die Bedingung, unter welcher sie des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig werden. Denn es ist eine allgemein — und allezeit gültige Wahrheit: ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen und gottgefällig zu wandeln (11, 5. 6.); sobald Christen ihren Glauben verlieren würden, so hätte Gottes Seele keinen Gefallen mehr an ihnen (10, 38.). —

Aus dem eben Gesagten ergibt sich schon, daß es ohne Glauben keine δικαιοσύνη, keine Rechtbeschaffenheit des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott geben kann. Gilt der Glaube dem Vf. als die wesentliche Grundbedingung des göttlichen Wohlgefallens, so muß er ihn natürlich auch als die Grundvoraussetzung aller wahren δικαιοσύνη betrachtet haben. Wir finden nun auch wirklich einige Stellen in unserem Briefe, welche den unauflöslichen Zusammenhang der πίστις und der δικαιοσύνη ausdrücklich bezeugen. Die erste derselben ist 11, 4.; hier ist von Abel gesagt, daß er mittelst seines Glaubens das gute Zeugniß erlangt habe, er sei δίκαιος. Der Sinn kann kein anderer sein, als: durch seinen Glauben ist Abel seiner Gesinnung und seinem Wandel nach in ein Verhältniß zu Gott getreten, welches von Gott als das seinem heiligen und gnädigen Willen entsprechende, also als ein Verhältniß der Rechtbeschaffenheit anerkannt worden ist. Es ist also hier nicht von einer Gerechtigkeit die Rede, welche dem Menschen von Gott unter der Bedingung des Glaubens zugerechnet wird; vielmehr ist der Glaube selbst als ein den Zustand der Recht-

beſchaffenheit bewirkender betrachtet; ja die Gerechtigkeit beſteht weſentlich in dem Glauben; ſie wird darum dem Menſchen nicht zugerechnet, ſondern ſie iſt ihm eigen, und wird nur von Gott als das, was ſie iſt, anerkannt. — Die andere Stelle, welche den unauflöslichen Zuſammenhang des Glaubens und der Gerechtigkeit bezeugt, iſt 11, 7., wo von Noah geſagt iſt, er ſei durch den Glauben (δι' ἧς) ein Erbe der dem Glauben entſprechenden Gerechtigkeit (τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης) geworden. Hier erſcheint die Gerechtigkeit als eine Gabe, welche Gott dem Menſchen zu eigen gegeben hat, wie aus dem Ausdrucke κληρονόμος ἐγένετο unſtreitig hervorgeht. Der Zuſatz κατὰ πίστιν beſagt, daß der Glaube der Maßſtab iſt, nach welchem ſich die Gerechtigkeit bemißt, d. h. daß dieſe nur da iſt, wo jener nicht fehlt, daß das Wachsthum in der Gerechtigkeit nach dem Wachsthum im Glauben ſich richtet, und daß der völlige Beſitz der Gerechtigkeit durch die Völligkeit des Glaubens bedingt und mit dieſer gegeben iſt. Es fragt ſich nun nur, ob auch hier die δικαιοσύνη als eine wirklich vorhandene, dem Menſchen eigenthümliche Beſchaffenheit oder ob ſie als eine dem Menſchen von Gott aus Gnaden angerechnete zu betrachten iſt. Der Ausdruck κληρονόμος ἐγένετο kann weder für das Eine, noch für das Andere entſcheiden; denn auch die zugerechnete Gerechtigkeit muß als ein wirkliches Beſitzthum des Gläubigen betrachtet werden*), und andererſeits iſt auch die wirklich vorhandene Eigenſchaft der Rechtbeſchaffenheit eine von Gott gewirkte und gegebene (vgl. 12, 10.). Eher könnte man ſagen, daß der Zuſatz κατὰ πίστιν die zuerſt angeführte Auffaſſung nahe legt, obwohl auch er nicht für dieſelbe entſcheiden kann. Dagegen werden wir ihr allerdings den Vorzug geben, wenn wir auf die zuerſt erörterte Stelle 11, 4. zurückblicken; wenn nämlich dort nicht von zugerechneter Gerechtigkeit, ſondern von einem durch den Glauben hergeſtellten und vornehmlich in ihm ſelbſt

*) Gegen Schumann, II. S. 807. —

beſtehenden Zuſtand der Rechtbeſchaffenheit die Rede iſt, ſo dürfen wir deſſen gewiß ſein, daß wir auch unter der dem Glauben entſprechenden Gerechtigkeit in 11, 7. nichts Anderes zu verſtehen haben; denn es iſt höchſt unwahrſcheinlich, daß der Vf. in dieſen beiden ſo nahe beiſammenſtehenden Stellen die Gerechtigkeit in ganz verſchiedener Weiſe mit dem Glauben verknüpft haben ſoll. Dazu kommt noch, daß der Begriff: „rechtfertigen" (δικαιοῦν, δικαίωσις), der doch die Vorausſetzung der Idee einer dem Menſchen zugerechneten Gerechtigkeit bildet, nnſerem Vf. völlig fremd iſt (S. 641). So kann nach unſerem Dafürhalten der Gedanke des Vfs kein anderer ſein, als daß Noah durch ſeinen Glauben in den Beſitz der dem Glauben correſpondirenden Eigenſchaft der Rechtbeſchaffenheit, in das Verhältniß zu Gott, in welchem der Menſch nach dem Willen Gottes ſtehen ſoll, und welches Gott als Gerechtigkeit anerkennt, eingetreten iſt; und dieſe Eigenſchaft der Rechtbeſchaffenheit iſt eine ihm von Gott verliehene, inſofern Gott es iſt, der in dem Menſchen das, was vor ihm ſelbſt wohlgefällig iſt, in's Werk ſetzt (13,21.) *). —

Die dritte Stelle, welche den Zuſammenhang des Glaubens und der Gerechtigkeit bezeugt, iſt 10,38. Denn wenn hier auch ἐκ πίστεως nicht mit ὁ δίκαιός μου, ſondern mit ζήσεται zu verbinden iſt**), ſo iſt doch in dem Gedanken, daß es der Glaube iſt, aus welchem dem, den Gott oder Chriſtus als einen Gerechten anerkennt (ὁ δίκαιός μου), das Leben kommt, mitenthalten, daß der Glaube weſentlich zur Gerechtigkeit gehört, ja daß er das weſentlichſte Stück, der Lebensmittelpunkt aller Gerechtigkeit iſt, und daß Gott nur den als einen Gerechten anerkennt, der den Glauben hat und bewahrt. Den Begriff δίκαιος aber müſſen wir hier

*) Vgl. De Wette zu 11,7. — Bleek und Delitzſch meinen dagegen die Gerechtigkeit κατὰ πίστιν ſei von der pauliniſchen Gerechtigkeit ἐκ πίστεως nicht verſchieden; ſie laſſen aber auffallenderweiſe die Stelle 11,4. ganz außer Acht. —

**) Hierin ſtimmen alle neueren Ausleger mit einander überein. —

natürlich ganz ebenso auffassen, wie in 11, 4. *). — Dasselbe gilt auch von dem Namen δίκαιοι τετελειωμένοι, welcher in 12, 23. den schon in den Himmel eingegangenen Gläubigen des alten und des neuen Bundes beigelegt wird. — Daß in 12, 11. unter der Gerechtigkeit, welche die Frucht der erziehenden Züchtigung Gottes ist, nur die Eigenschaft der Rechtbeschaffenheit verstanden werden kann, versteht sich von selbst. — Wenn wir nun bisher nirgends die Idee einer dem Menschen zugerechneten Gerechtigkeit gefunden haben, so haben wir kein Recht, dieselbe in die beiden ganz allgemein und unbestimmt lautenden Ausdrücke λόγος δικαιοσύνης (5, 13.) und βασιλεὺς δικαιοσύνης (7, 2.) hineinzutragen. Wir stimmen zwar mit Lünem. darin überein, daß der Ausdruck λόγος δικαιοσύνης in 5, 13. eine Bezeichnung des Evangeliums ist, so daß der Vf. dafür auch τοῦ Χριστοῦ λόγος hätte schreiben können; in der Ansicht aber, daß das Evangelium „Wort der Gerechtigkeit" heiße, „insofern die vor Gott geltende Gerechtigkeit der Mittelpunkt seines Inhaltes ist" können wir ihm nicht beistimmen, weil uns unsere ganze bisherige Untersuchung davon überzeugt hat, daß die vor Gott geltende Gerechtigkeit für unsern Vf. eben nicht der Mittelpunkt des Inhalts der christlichen Verkündigung ist. Nach unserem Dafürhalten kann er das Evangelium nur darum „Wort der Gerechtigkeit" nennen, weil es zur Gerechtigkeit führt, weil durch seine Verkündigung dem Menschen die Möglichkeit verschafft und die Gelegenheit geboten ist, in einen Zustand der Rechtbeschaffenheit seines Verhältnisses zu Gott einzutreten, indem er nämlich gläubig an das verkündete Wort sich hält. Die Offenbarung

*) Vgl. über den in unserem Briefe vorkommenden Begriff der Gerechtigkeit und über den Zusammenhang derselben mit dem Glauben Schumann, II. S. 806 ff. Reuß, II. S. 553 und Meßner, S. 310 f. — Köstlin, S. 453 ff. hat die Lehre des Vf's durch die Einmischung des ihr fremden Gedankens getrübt, daß der Mensch, wenn er sich nicht im Glauben an Gott anklammert, keine Berechtigung zur Existenz, Erhaltung und Fortdauer hat, sondern ein bloses φαινόμενον ist, dessen Existenz eine gleichgiltige ist, und darum jeden Augenblick wieder aufhören kann. —

Gottes in Chriſto iſt für die Glieder des neuteſt. Bundesvolkes Inhalt des Glaubens, mittelſt deſſen ſie in dem oben angegebenen Sinne τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης κληρονόμοι werden; darum wird ſie λόγος δικαιοσύνης genannt*). — Was ſodann die Stelle 7, 2. betrifft, ſo kann der Aus-

*) Bleek, Tholuck und Ebrard verſtehen den Ausdruck λόγος δικαιοσύνης von der Rechtfertigungslehre; doch bemerkt Bleek, daß die Stelle zu einer beſtimmten Scheidung der Glaubens- und der Lebensgerechtigkeit keine Veranlaſſung gebe. — De Wette meint der Ausdruck könne nur ungefähr ſo viel als „Lehre der Vollkommenheit" ſein, eine Lehre, wie ſie die δίκαιοι oder τέλειοι faſſen und gebrauchen können. — Delitzſch endlich hält mit Michaelis, Zachariä und Dindorf δικαιοσύνη für ſynonym mit ἀλήθεια und läßt ſich durch die Etymologie des Wortes νήπιος zu der Erklärung verleiten: der λόγος δικαιοσύνης ſei „die Fähigkeit gerechtigkeitsgemäß (d. h. der Norm der Wahrheit entſprechend) über geiſtliche Dinge zu ſprechen", ſo daß der Sinn entſtünde: „wer noch Milch bekommen muß, der iſt noch unkundig rechtbeſchaffener, d. i. rechtlehriger oder rechtgläubiger Rede; denn er iſt ein noch nicht ſprechfähiges Kind." Allein dieſe ohnedies ſehr gekünſtelte Auffaſſung paßt gar nicht in den Zuſammenhang, da es ſich, die Nebenbemerkung zu Anfang des v. 12 abgerechnet, in der ganzen Stelle nicht um die Fähigkeit von geiſtlichen Dingen zu reden, ſondern von der Fähigkeit ſie zu verſtehen handelt; namentlich gilt dies von den, auch nach Delitzſch's Anſicht den Schlußſatz von v. 12 erläuternden vv. 13. 14. — In Betreff der faſt allen früheren Erklärungen zu Grunde liegenden irrigen Vorausſetzung, daß das Wort der Gerechtigkeit mit der den Mündigen zukommenden Lehre identiſch ſein müſſe, bemerkt Lünem. nach dem Vorgange Stier's (1. S. 136 f.) mit vollem Rechte: „Der Nachdruck liegt nicht auf λόγου δικαιοσύνης, ſondern auf dem deßhalb vorangeſtellten ἄπειρος. Nicht einen Nichtbeſitz des λογ. δικ., ſondern nur einen Mangel an Erfahrenheit in demſelben, nur eine ungenügende, ſchülerhafte Erkenntniß deſſelben gibt der Vf. den Leſern Schuld. Der λογ. δικ. verhält ſich daher an und für ſich eben ſo indifferent zum Begriff der στερεὰ τροφή oder der τελειότης, wie zu dem Begriff der στοιχεῖα, zu welchem letzteren Ebrard ihn rechnet. Erſt durch die mehr oder minder erſchöpfende Mittheilung ſeines Inhalts wird er zum Einen oder zum Andern." —

druck „König der Gerechtigkeit“ in seiner offenbar beabsichtigten Beziehung auf Christum allerdings vielleicht noch mehr besagen, als daß Christus selbst ein König ist, dessen Scepter ein Scepter der Geradheit ist, der Gerechtigkeit liebet und Unrecht hasset (1, 8 f.), und in dessen Reiche darum Gerechtigkeit waltet, wie dies von dem messianischen Reiche geweissagt war; es kann vielleicht auch das darin angedeutet sein, daß Christus für alle seine Reichsgenossen der Urheber und Spender der Gerechtigkeit ist. Aber wir dürfen dann auch hier den Begriff der Gerechtigkeit in keinem andern Sinne auffassen, als in welchem er uns sonst in unserem Briefe begegnet ist; d. h. wir müssen unter der Gerechtigkeit den Zustand oder die Eigenschaft der Rechtbeschaffenheit verstehen. In wiefern aber Christus der Urheber und Spender dieser seinen Reichsgenossen eigenthümlichen Rechtbeschaffenheit ist, geht schon aus 13, 21. („durch Jesum Christum“) zur Genüge hervor. —

Das Resultat, welches wir aus unserer Erörterung über den in unserem Briefe vorkommenden Begriff der δικαιοσύνη und sein Verhältniß zu der πίστις für die Erkenntniß der Lehre des Vf's über den Zustand der neutest. Bundesglieder gewinnen, ist folgendes: Wer ein wahrhaft gläubiges Glied des neutest. Bundesvolkes ist, hat die δικαιοσύνη; vermöge seines Glaubens an die Offenbarung Gottes in Christo steht er seiner Gesinnung und seinem Wandel nach in einem Verhältnisse zu Gott, welches als ein Verhältniß der Rechtbeschaffenheit von Gott anerkannt wird; denn der Glaube, die rechte Stellung zu dem lebendigen Worte Gottes, namentlich zu seinem Verheißungsworte ist selbst das Haupterforderniß und wesentlichste Stück, welches zur Rechtbeschaffenheit gehört. Darum eben ist es unmöglich, daß Jemand Gott gefallen kann, der keinen Glauben hat. —

Indem die Glieder des neutest. Bundesvolkes als δίκαιοι κατὰ πίστιν in das rechte Verhältniß zu Gott getreten und darum des göttlichen Wohlgefallens gewiß sind, haben sie

Frieden; ihre Gerechtigkeit ist ein καρπὸς εἰρηνικός (12, 11.), eine Frucht, deren Geschmack Friede ist; sie hat das wohlthuende Gefühl des innern Friedens zur Folge. Der Spender dieses Friedens ist in letzter Beziehung Gott selbst, der Gott des Friedens (13, 20.), der dem Glaubensgerechten das innere Zeugniß seines gnädigen Wohlgefallens gibt. Aber auch Christus kann als Urheber und Spender dieses Friedens betrachtet werden, wie er ja auch Urheber und Spender der Gerechtigkeit ist (7, 2.: βασιλεὺς εἰρήνης). —

Der Glaube sichert endlich den Gliedern des neutest. Bundesvolkes den Besitz des ewigen Lebens. Zwar kommt der Ausdruck ζωὴ αἰώνιος in unserem Briefe nirgends vor*); aber der Vf. sagt doch in Anwendung des Wortes Hab. 2, 4., daß dem Gerechten in dem bevorstehenden Gerichte, welches den Ungläubigen das Verderben bringt, das Leben aus dem Glauben komme (ἐκ πίστεως ζήσεται 10, 38.); weil eben das, den Zustand der Rechtbeschaffenheit anerkennende Urtheil Gottes und das göttliche Wohlgefallen an den Glauben geknüpft ist. Darum ist des Glaubens Ziel und Lohn die Erwerbung des Lebens (περιποίησις ψυχῆς 10, 39.). Vgl. noch 12, 9. (ζήσομεν), wo das wahre Leben davon abhängig gemacht ist, daß man sich in ausdauerndem, standhaltendem Glauben Gotte, dem Vater der Geister, unterwirft, wenn er mit Züchtigungen heimsucht. —

§. 90.

Die Gotteskindschaft.

Eine Frucht des gottgefälligmachenden Glaubens der Patriarchen an die Verheißung war es, daß Gott ihrer und der innigen und bleibenden Gemeinschaft mit ihnen sich nicht schämte, sich auch nicht schämte ihr Gott zu heißen, d. h. den Namen „Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs" zu tragen; denn ihr Glaube war kein Wahnglauben; er hielt sich an

*) Vgl. De Wette, bibl. Dogm. S. 258. —

eine wirklich gegebene Verheißung; Gott hatte ihnen wirklich die himmliſche Gottesſtadt, auf die ihre gläubige Sehnſucht gerichtet war, bereitet und er gedachte, ſie in dieſelbe aufzunehmen (11, 16.). — So ſchämt ſich Gott auch der Gläubigen des neuen Bundes nicht, ſchämt ſich nicht ihr Gott zu heißen. Er iſt, wie ſchon die auf den neuen Bund hinzielende Weiſſagung (8, 10.) bezeugt, ihr Gott und ſie ſind ſein Volk. —

Aber noch mehr! Sie ſind auch „Söhne Gottes", (*vioi*); „Kinder Gottes" (*παιδία*). So bezeichnet ſie der Vf. in 2, 10. 13. 14., weil ſie nach 2, 11. geiſtlicherweiſe von Gott gezeugt ſind. Durch die hierin begründete Gottesſohnſchaft iſt die ganze große Schaar (*πολλοὺς υἱούς* 2, 10.) der Gläubigen des neuen Bundes in ein Verhältniß zu Gott verſetzt, welches auch das Verhältniß Chriſti zu Gott iſt; darum ſchämt ſich auch der hocherhöhte, ewige Gottesſohn, der als ſolcher über die in der Zeit gezeugten, und ihm ihr Heil und ihre Herrlichkeit verdankenden Gottesſöhne immer unendlich erhaben iſt, dennoch nicht, ſie ſeine Brüder zu nennen (vgl. 2, 11. 12. 17.). — — Neben der eben erwähnten Anſchauung, nach welcher die Gottesſohnſchaft der Gläubigen auf dem Grunde einer Zeugung aus Gott ruht, finden wir aber in unſerem Briefe auch noch eine etwas anders geſtaltete. In 12, 8. nämlich wird ein Unterſchied gemacht zwiſchen *νόθοι* und *vioi*, d. i. zwiſchen außerehelichen, illegitimen Söhnen, die weder erbberechtigt ſind, noch überhaupt vom Vater als ſeine ächten Kinder anerkannt, geliebt und erzogen werden und zwiſchen ehelichen Söhnen, die der Vater als ſolche auf- und annimmt (*παραδέχεται* 12, 6.), die er als die Seinen anerkennt und als ihm zugehörig liebt. Durch beide Ausdrücke iſt natürlich ein durchaus verſchiedenes Verhältniß zu Gott bezeichnet. Beide, die *νόθοι* und die *vioi* haben zwar ihr Daſein von Gott, dem Vater der Geiſter; aber nur die letzteren ſtehen in dem rechten Verhältniſſe, im wirklichen Kindſchaftsverhältniſſe zu dem Vater der Geiſter nur ihnen kommt der Name „Söhne Gottes" zu (12, 5. 6.

7. 8.). Dieſe ihre Gottesſohnſchaft iſt aber hier von einem göttlichen Act der Annahme und Anerkennung (παραδέχεται) abhängig gemacht, während die Idee des geiſtlichen Von-Gott-gezeugtſeins dem Zuſammenhang der Stelle fremd iſt. —

Endlich wird das Verhältniß der Gläubigen des neuen Bundes zu Gott auch dadurch bezeichnet, daß dieſelben πρωτότοκοι genannt werden (vgl. 12, 23.). Wie die Erſtgeborenen im alten Bunde Gott vor Andern geweiht und geheiligt waren (Ex. 13, 11 ff. 22, 29. Num. 3, 11 ff.) und wie ihnen der Vorrang vor allen ihren Brüdern, die Oberhoheit in ihrer Familie und das größte Erbtheil zukam, ſo ſind die Gläubigen des neuen Bundes im Unterſchiede von andern Menſchen die Gottgeweihten und -geheiligten, und haben vor allen Andern einen hohen Vorrang, weil ſie die Anwartſchaft auf das himmliſche Erbe haben. — Auf dieſe Erſtgeburtswürde und dieſes Erſtgeburtsrecht der Chriſten deutet der Vf. auch in 12, 16. hin, wo er vor dem Wegwerfen der πρωτοτόκια durch Vorhalten des Beiſpiels Eſau's warnt. —

§. 91.

Das Leben im Beſitze der Güter des neuen Bundes ein fortwährender Gottesdienſt.

Παῤῥησία. Προσέρχεσθαι, ἐγγίζειν, λατρεύειν τῷ θεῷ.

Zu vgl.: Deyling: De accessu ad thronum gratiae ad Ebr. 4, 16. in ſeinen Observv. sacr. III. S. 453 —461. —

Die Grundſtimmung, deren ſich die Gläubigen des neuen Bundes eben vermöge ihres Glaubens und als der Gnade Gottes in Chriſto theilhaftig gewordene Gottesſöhne erfreuen, iſt die παῤῥησία. Der Vf. gebraucht nämlich dieſes Wort immer nur zur Bezeichnung des Gemüthszuſtandes der Chriſten in Beziehung auf ihr Verhältniß zu Gott, und

verbindet damit den Begriff des guten, getroſten, feſten und fröhlichen Muthes, der furcht- und zweifelloſen freudigen Zuverſicht. Dieſer innere Zuſtand ungetrübter, freudiger Zuverſicht iſt eine ſo nothwendige Folge des ächten Glaubens, daß das Bewahren der Parrheſie und das Bewahren des Glaubens weſentlich eins iſt, ſo daß jenes ebenſowohl wie dieſes als Bedingung des ſchließlichen Heilsbeſitzes genannt werden kann (vgl. 3, 6. mit 3, 14. und 10, 35. mit 10, 38 f.). — Wir können zwei Modificationen des Begriffs, zwei verſchiedene Richtungen der Parrheſie von einander unterſcheiden; die Parrheſie kann nämlich vorwärts auf die Zukunft, oder aufwärts auf den im himmliſchen Heiligthume gegenwärtigen Gott ſich richten. Im erſteren Falle iſt ſie das durch keinen Zweifel und keine Furcht vor der ἀπώλεια getrübte, und durch keinen ſcheinbaren Widerſpruch der gegenwärtigen Verhältniſſe irre zu machende, fröhliche Zutrauen zu Gott, daß er ſeine Verheißungen gewißlich erfüllen werde; in dieſer Anwendung kommt der Begriff in 3, 6.*) und in 10, 35. vor. — Im andern Falle iſt die Parrheſie der getroſte Muth und die freudige Zuverſicht, in welcher die Gläubigen, des göttlichen Wohlgefallens und der Erhörung ihrer Gebete gewiß, zu dem Richter, dem Gotte Aller (12, 23.), der ihnen „der Gott des Friedens“ (13, 20.)

---

*) Man hat in dieſer Stelle den genit. τῆς ἐλπίδος als nur zu τὸ καύχημα und nicht auch zu τὴν παῤῥησίαν gehörig zu betrachten, da letzterer Ausdruck in unſerem Briefe nur als ein in ſich abgeſchloſſener, für ſich allein ſtehender Begriff vorkommt (gegen Bleek, Lünem. und Delitzſch). Das fem. βεβαίαν, an welchem die genannten Ausleger Anſtoß genommen haben (und welches Delitzſch beſtimmt, die Worte μέχρι τέλους βεβ. mit Tiſchendorf für ein Gloſſem aus v. 14 zu halten) macht bei unſerer Auffaſſung der Worte keine Schwierigkeit. Das adject. richtet ſich in ſeinem genus nach dem entfernteren subst. παῤῥησίαν, weil auch in dem zweiten, näher ſtehenden Ausdrucke nicht τὸ καύχημα, wozu überdies das adject. βέβαιος gar nicht recht paſſen würde, ſondern das fem. τῆς ἐλπίδος der Hauptbegriff iſt. —

iſt, nahen; ſo angewendet begegnet uns der Ausdruck in 4, 16. und 10, 19.; und dieſe Stellen zeigen uns zugleich, daß die freudige Gebetszuverſicht zu Gott in der durch das Opfer Chriſti für uns beſchafften und von dem, in das himmliſche Allerheiligſte eingegangenen, barmherzigen Hoheprieſter uns dargereichten Sündenvergebung begründet iſt (beachte das οὖν in beiden Stellen). —

Indem wir eben die Parrheſie als die rechte, dem Chriſten geziemende Gebetsſtimmung kennen gelernt haben, iſt unſere Betrachtung ſchon auf die Anſchauung des Vfs hingelenkt, nach welcher das Leben im Beſitze der Güter des neuen Bundes ein fortwährender Gottesdienſt iſt. Die Chriſten ſind zu Gott, dem Richter Aller, hinzugetreten (12, 22 f.); ſie leben fortwährend in ſeiner Nähe, und ſtehen in beſtändiger Gemeinſchaft mit ihm; denn ſie ſind kraft der ihnen zu Theil gewordenen Beſprengung mit dem Blute des Verſöhnungsopfers, welches Jeſus als der Mittler des neuen Bundes dargebracht hat, τετελειωμένοι, wenn auch vorerſt nur hinſichtlich ihres Gewiſſens (vgl. 12, 23 f. und dazu S. 120 ff.). — Darum ſind ſie nun auch fortwährend προσερχόμενοι τῷ θεῷ (vgl. 4, 16. 7, 25. 10, 22. mit 10, 1. 11, 6.). Im Vertrauen auf ihren erhabenen und zugleich ihre Schwachheiten mitempfindenden Hoheprieſter treten ſie mit freudiger Zuverſicht hinzu zu dem Throne Gottes als zu einem Gnadenthrone, um der Barmherzigkeit, in welcher es ſich Gott der Elenden jammern läßt und ihrer ſich annimmt, und der Gnade, in welcher er ſeinen Geſchöpfen und beſonders ſündhaften Menſchen ſeine unverdiente, freie Huld beweiſt, und dadurch — ſo oft ſie in Noth und Gefahr ſind — rechtzeitiger Hilfe theilhaftig zu werden (4, 16.) *). — Am ausführlichſten ſind die Vorausſetzungen und Bedingungen dieſes Nahens zu Gott in 10, 19—23. aufgeführt. Zuerſt nennt der Vf. die zwei objectiven

*) Zu den Worten εἰς εὔκαιρον βοήθειαν vgl. Delitzſch. —

Voraussetzungen desselben *), daß wir nämlich im neuen Bunde eine im Blute Christi begründete freudige Zuversicht in Beziehung auf den von ihm eröffneten Zugang zum himmlischen Allerheiligsten **) und im himmlischen Heiligthume selbst einen über dasselbe gesetzten und in demselben waltenden erhabenen Priester haben. Sodann hält er uns die subjectiven Erfordernisse, die Gesinnungen, in welchen das Nahen zu Gott stattfinden soll, vor; erfordert wird nämlich, daß wir mit wahrhaftigem, d. h. lauterem, aufrichtigem, ohne Rückhalt auf Gott gerichteten und von allen ihm mißfälligen, geheimen Nebengedanken und Nebenabsichten freien Herzen und mit freudig-selbstgewisser Völligkeit (πληροφορία) des Glaubens zu Gott hinzutreten. Zuletzt weist der Vf. auf die subjective Befähigung zum προσέρχεσθαι hin, welche das Vorhandensein der erforderten Gesinnung einerseits bedingt und andererseits durch sie bedingt ist. Die Herzen der Christen sind mit dem Blute Christi besprengt und dadurch des bösen Gewissens ledig geworden und ihre Leiber sind durch das reine und reinigende Wasser der Taufe geistlicherweise von aller Befleckung reingewaschen; darum können sie mit wahrhaftigem Herzen und in Glaubensfülle, den offenen Zugang zum Allerheiligsten und die Vermittlung des erhabenen Priesters im Hause Gottes benützend, zu Gott nahen ***). — In 7, 25. sagt der Vf. kürzer, daß die Gläubigen des neuen Bundes durch Christum zu Gott hinzutreten. In 7, 19. gebraucht er statt προσέρχεσθαι das gleichbedeutende ἐγγίζειν,

*) Die παῤῥησία ist zwar etwas Subjectives; aber nicht sie, sondern der objective Begriff des Zugangs zum Allerheiligsten ist offenbar in v. 19 f. der Hauptbegriff. —

**) Vgl. §. 68.

***) Daß die beiden partt. ἐῤῥαντισμένοι und λελουμένοι noch mit προσερχώμεθα zu verbinden sind, hat früher Bleek, dem De Wette gefolgt ist, und zuletzt Delitzsch überzeugend dargethan. — Ebrard, Lünem. und Tholuck verbinden dagegen das erste part. mit προσερχώμεθα und das zweite mit κατέχωμεν, während Hofmann (III. S. 160 f.) beide partt. zu κατέχωμεν ziehen will. —

und bezeugt, daß die Einführung einer Hoffnung, die weit beſſer iſt, als die, welche die v. 18 erwähnte ſchwache und unnütze ἐντολή gewähren konnte, einer Hoffnung, mittelſt deren wir wirklich zu Gott nahen, geſchehen iſt, indem in Chriſto ein Hoheprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks aufgeſtellt worden iſt. —

Durch Chriſtum zu Gott hinzutretend bringen die Gläubigen des neuen Bundes beſtändig die neuteſt. Opfer dar, welche an die Stelle der abrogirten altteſt. Opfer getreten ſind. Es ſind Opfer der Lippen und Opfer der That. Jene beſtehen darin, daß die Chriſten durch Chriſti prieſterliche Vermittlung*) Gott ununterbrochenes Lob darbringen**), als die ihm wohlgefällige Frucht ihrer ſeinen Namen mit freudigem Danke und Preiſe bekennenden Lippen (13, 15.; vgl. auch 12, 28.)***). Dieſe aber beſtehen in gottgefälligen Werken wohlthuender und mittheilender Liebe (13, 16.)†). —

---

*) Ohne ihn können wir Nichts thun; ohne ihn können wir am allerwenigſten unſern Gott loben. —

**) Namentlich dafür, daß wir, die wir hier auf Erden keine bleibende Stadt haben, eine zukünftige Stadt kennen, deren Thore uns Jeſus aufgethan hat, in der er unſere Namen angeſchrieben, und uns eine Stätte bereitet hat. —

***) Nicht Lippenwerk ſei das „Gott Lob und Dank", ſondern Lippenfrucht. „Denn das verſteht ſich doch von ſelbſt als die Meinung des Wortes: nicht ein Nahen mit dem Mund und Ehren mit den Lippen, dabei das Herz ferne von Gott bleibt, ſondern Frucht der Lippen iſt eben nur, was als Gewächs aus dem Herzen auf den Lippen ſproßt und wächst natürlich und lebendig, was der Mund redet aus der Fülle des Herzens" (Stier, II. S. 412). —

†) Ueber dem Bekennen iſt das Thun, über dem Loben das Lieben nicht zu vergeſſen. — Der gottliebende Sinn iſt's, der die Werke der Wohlthätigkeit zu Opfern macht. — — Was kann unſre Herzen geneigter machen wohlzuthun und mitzutheilen, als der Gedanke, daß Gott uns überall, wo Noth, Sorge und Mangel iſt, ein weites Feld eröffnet hat, auf welchem wir ihm, unſerem Gotte, unſere Liebe und Dankbarkeit durch die That beweiſen können? — Vergiß nie, was dein Gott dir Gutes gethan hat, ſo wirſt du auch nicht vergeſſen, und nicht müde werden wohlzuthun und mitzutheilen! — „Ohne Loben und Lieben vergehe keine Stunde" (Rieger, S. 294). —

So dienen die Gläubigen des neuen Bundes fortwährend in wohlgefälliger Weise dem lebendigen Gotte, ihm nahend und ihm ihre Opfer darbringend (λατρεύειν τῷ θεῷ 9, 14. 12, 28.). Von diesem wahrhaftigen Dienste des lebendigen Gottes ist der altteſt. Gottesdienſt und insbesondere der der levitischen Prieſter ſo verſchieden, daß man diesen eigentlich gar nicht als ein wirkliches λατρεύειν τῷ θεῷ, ſondern nur als ein λατρεύειν τῇ σκηνῇ (8, 5. 13, 10.) bezeichnen kann. Der wahre Gottesdienſt hat erſt begonnen, ſeitdem es ein das Gewiſſen von todten Werken reinigendes Opferblut gibt. — Mit der freudigen Zuverſicht verbinden übrigens die Gläubigen des neuen Bundes bei der Uebung dieſes Gottesdienſtes auch eine ſorgfältige und gewiſſenhafte Achtſamkeit, in der ſie Alles vermeiden, wodurch ſie das göttliche Wohlgefallen verſcherzen könnten, und eine heilige Furcht vor dem Gotte, der für die, welche ſich von ihm abwenden, ein verzehrendes Feuer iſt (12, 28.: μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους). —

Man hat geſagt, daß unſer Brief das allgemeine Prieſterthum der Gläubigen lehre; als Beweis für dieſe Behauptung hat man die eben dargelegte Anſchauung von dem Leben der Gläubigen als einem fortwährenden Gottesdienſte angeführt*).

Nun hat es auch gewiß damit ſeine Richtigkeit, daß unſer Brief die Grundzüge der Lehre vom allgemeinen Prieſterthume der Chriſten enthält. Denn daß es nach der in demſelben vorliegenden Lehre in dem neuteſt. Bundesvolke keinen Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Laien gibt, da alle Gläubigen in gleicher Weiſe in einer nur durch Chriſtum vermittelten Lebensgemeinſchaft mit Gott ſtehen, brauchen wir nicht erſt zu beweiſen. Auch ſchreibt der Vf. unleugbar den Gläubigen des neuen Bundes prieſterlichen Character und prieſterliche Vorrechte zu. — Wir berufen uns zwar nicht auf den Gebrauch der Ausdrücke προσέρχεσθαι, ἐγγίζειν und λατρεύειν; denn λατρεύειν iſt ein allgemeiner Ausdruck

*) Vgl. Meßner, S. 313 f. —

zur Bezeichnung der Gottesverehrung (vgl. in unſerem Briefe neben 8, 5. 9, 6. 13, 10. die Stelle 10, 2.), während der prieſterliche Gottesdienſt gewöhnlich durch das, dem hebräiſchen שָׁרַת entſprechende λειτουργεῖν bezeichnet wird (vgl. z. B. Num. 3, 31. 4, 12. 18, 2. und in unſerem Briefe 8, 2. 6. 10, 11.); und wenn auch προσέρχεσθαι, womit die LXX das hebräiſche קָרַב (vgl. z. B. Lev. 21, 17 f. 22, 3.), und ἐγγίζειν, womit ſie theils קָרַב (Lev. 10, 3.) theils נָגַשׁ (z. B. Ex. 19, 22. Lev. 21, 23.) überſetzen, gewöhnlich von dem Hinzunahen der Prieſter zum Heiligthume gebraucht wird, ſo zeigt doch ſchon unſer Brief, daß προσέρχεσθαι auch als allgemeiner Ausdruck für das gottesdienſtliche Nahen zum Heiligthume im Gebrauch iſt (vgl. 10, 1.); und das Gleiche beweiſen für den terminus ἐγγίζειν die Stellen Jeſ. 29, 13. 58, 2. Hoſ. 12, 6. Pſ. 148, 14. (LXX). —

Wenn aber von den Gläubigen des neuen Bundes geſagt wird, daß ihnen der Zugang zu dem himmliſchen Allerheiligſten offen ſteht, und daß ſie dem in demſelben thronenden Gotte nahen, ſo iſt ihnen damit ein Vorrecht zugeſchrieben, welches nach der vorbildlichen altteſt. Oekonomie ſogar nur dem Hoheprieſter zukam. Und wenn in 10, 22 f. von der ſubjectiven Befähigung der Chriſten zum Nahen zu Gott ſo geſprochen wird, daß dieſelben als ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας und λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ bezeichnet werden, ſo weiſen dieſe Ausdrücke auf die Weihe hin, durch welche die Prieſter zu ihren Dienſtverrichtungen im Heiligthume befähigt wurden. Eine Anſpielung auf den Weiheact, welcher dem Eintritte des Volkes Iſrael in das Bundesverhältniß mit Jehova vorausging, kann nämlich nicht wohl angenommen werden, da das Volk bei demſelben nach Ex. 24, 8. wohl mit dem Blute des Bundesopfers beſprengt, nicht aber mit reinem Waſſer gewaſchen wurde *). Dagegen fand bei der Prieſterweihe nicht nur eine

*) Man müßte denn an das Waſchen der Kleider (Ex. 19, 10. 14.) denken, oder ſich auf den von Lightfoot (Opera I. S. 329)

Besprengung mit Blut (Ex. 29, 21. Lev. 8, 30.), sondern auch eine Waschung (Ex. 29, 4. 40, 12 f. Lev. 8, 6.) statt; auch mußten die Priester immer, bevor sie das Heiligthum betraten, Hände und Füße waschen (Ex. 30, 19.). — Hierauf anspielend bezeugt der Vf., daß an den Christen, die berufen sind nicht die vorbildliche Gotteswohnung zu betreten, sondern Gott geistlicherweise zu nahen, jene entsündigende Weihung durch Blutsprengung und Wasserwaschung wesenhaft vollzogen worden ist, welche in vorbildlicher Weise bei den altteſt. Priestern stattfand. Damit ist den Gläubigen des neuen Bundes offenbar ein priesterlicher Character zugeschrieben, und auf ihn ist in unserer Stelle das Vorrecht Gott nahen zu dürfen gegründet*). —

Die Grundzüge der Lehre vom allgemeinen Priesterthume der Christen sind also in unserem Briefe wirklich vorhanden; aber diese Lehre tritt doch nirgends in voller Klarheit und Bestimmtheit an den Tag. Die Idee des allgemeinen Priesterthums ist unentwickelt geblieben und mußte unentwickelt bleiben, weil sie hinter der Alles beherrschenden Idee des Hohepriesterthums Christi in's Dunkel zurücktreten mußte. Das Vorrecht der Christen in das himmlische Allerheiligste einzugehen und zu Gott zu nahen, ist — von jener einzigen Stelle abgesehen — so aus-

angeführten Ausspruch des R. Salomon berufen: Docent Rabbini nostri, patres nostros intrasse in foedus, in baptismum et in aspersionem sanguinis; nulla erat enim aspersio sanguinis absque baptismo; doch bezieht sich dieser Ausspruch wohl nur darauf, daß das Blut, ehe die Besprengung stattfand, mit Wasser vermischt wurde (vgl. Hebr. 9, 19.). — Auch das könnte man allenfalls geltend machen, daß nach eingetretener Verunreinigung die Befähigung zum Wiedereintritt in die Volksgemeinschaft und zur Theilnahme am Gottesdienste in sehr vielen Fällen durch Waschungen erlangt wurde. — Doch ist die Beziehung auf die Priesterweihe die nächstliegende und die dem Zusammenhang der Stelle entsprechendste. —

*) Daß dies in unserem Briefe nirgends der Fall sei, ist also eine falsche Behauptung (gegen Weiß, S. 129). —

schließlich auf die letztere Idee gegründet, daß es nicht als ein Zeugniß für den priesterlichen Character der Christen, sondern nur als ein Zeugniß für die vollkommene Wirkungskräftigkeit des hohepriesterlichen Werkes Christi in die Augen fällt. — Wie sehr der Gedanke an die priesterliche Vermittlung Christi die Vorstellung eines den Christen eigenthümlichen, priesterlichen Characters in den Hintergrund drängt, kann man am deutlichsten aus 13, 14. sehen, denn hier ist das Darbringen der neutest. Opfer, wie das δι' αὐτοῦ beweist, keineswegs als eine priesterliche Thätigkeit der Christen dargestellt*); vielmehr erscheint hier die Gemeinde des neuen Bundes einfach als Gegenbild der altt. Gemeinde; wie diese, so bringt auch jene ihre Opfer dar; an die Stelle der Priester aber, durch welche die altt. Opfer dargebracht wurden, ist Christus getreten. —

Zum Schlusse müssen wir noch darauf hinweisen, daß wenn auch das gegenwärtige Leben der Christen auf Erden schon ein fortwährendes Zu-Gott-Nahen ist, dies Zu-Gott-Nahen doch erst in der Zukunft, im Jenseits seine Vollendung findet. Dies geht aus 6, 19 f. hervor, wo von Jesus gesagt wird, daß er als Vorläufer für uns**) in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, während die noch auf Erden lebenden Christen nicht selbst im himmlischen Allerheiligsten sind, sondern nur eine in dasselbe hineinreichende Hoffnung haben. Zum vollendeten Eingang in die Wohnstätte Gottes gehört hiernach die Erhebung von der Erde in den Himmel. Dies ergibt sich auch aus der Beziehung, in welcher das Zu-Gott-Nahen in 11, 6. zu der Entrückung Henochs (11, 5.) steht. —

§. 92.

Die ἐλπίς.

Das vollkommene Eingehen in das himmlische Aller-

*) Gegen Meßner, S. 313. —

**) Dies „ὑπὲρ ἡμῶν" ist aber nicht mit πρόδρομος, sondern mit εἰσῆλθεν zu verbinden; vgl. Bleek, De Wette, Lünem. und Delitzsch. —

heiligſte oder — was daſſelbe iſt — das Nahen zu Gott in ſeiner abſoluten Vollendung ſteht uns alſo noch bevor; wir haben die Vollendung des chriſtlichen Lebens, ſofern dieſes nach ſeinem Grundcharacter ein fortwährender Gottesdienſt iſt, erſt im Jenſeits zu erwarten. Ebenſo ſind wir zwar jetzt ſchon Bewohner des himmliſchen Jeruſalems, ſuchen aber auch noch die zukünftige Stadt (13, 14.). Wir ſind der τελείωσις theilhaftig geworden; dieſe ſteht uns aber auch noch bevor. Darum iſt das Leben im Beſitze der Güter des neuen Bundes jetzt noch ein Leben in der Hoffnung. —

Die nähere Betrachtung dieſes Begriffs und der ihn betreffenden Ausſagen des Vf's liegt uns jetzt ob; doch können wir hier noch nicht näher auf das Object der chriſtlichen Hoffnung eingehen, da wir daſſelbe im letzten Abſchnitte beſonders zu betrachten haben. —

Das Verhältniß der Hoffnung zu dem Glauben haben wir ſchon früher erörtert (§. 85), und wir können uns daher hier auf wenige Bemerkungen beſchränken. Der enge Zuſammenhang beider iſt nicht nur dadurch bezeugt, daß der Glaube als ἐλπιζομένων ὑπόστασις characteriſirt iſt (11, 1.), ſondern auch dadurch, daß nach 6, 11 f. der Eifer die freudige Selbſtgewißheit der Hoffnung bis an's Ende zu bewahren, die Leſer zu Nachahmern derer macht, welche durch Glauben und Langmüthigkeit Erben der Verheißungen ſind. Es geht hieraus offenbar hervor, daß die freudige Selbſtgewißheit der Hoffnung auf der einen, und der Glaube und die Langmüthigkeit auf der andern Seite ſo unauflöslich zuſammenhängen, daß das Eine gar nicht ohne das Andere ſein kann. Ferner iſt in 10, 23. klar bezeugt, daß die Hoffnung, wie der Glaube, auf die Verheißung Gottes ſich bezieht, und ſich darauf ſtützt, daß der welcher die Verheißung gegeben hat treu iſt. Dieſe Beziehung der Hoffnung auf die Verheißung ergibt ſich auch aus 6, 18. vgl. v. 17, wornach die zwei unwandelbaren Thatſachen, daß nämlich Gott die Verheißung gegeben und daß er ſie dazu noch beſchworen hat, für die Chriſten eine ſtarke Ermunterung ſind, die Hoff-

nung festzuhalten. — Daß aber der Glaube und die Hoffnung trotz der Identität ihres Objectes und trotz ihres unauflöslichen Zusammenhangs doch begrifflich von einander unterschieden werden müssen, wie Grund und Folge oder Leben und Aeußerung des Lebens, ist schon früher bemerkt worden*). Die Hoffnung ist, wie wir gesehen haben, als eine nothwendige Lebensäußerung des Glaubens das ganz und unmittelbar der Zukunft zugewendete zuversichtliche und erwartungsvolle Ausblicken und Sichausstrecken nach diesen durch die Zusagen Gottes in Aussicht gestellten Gütern. Das ἀπεκδέχεσθαι, ἐκδέχεσθαι, ἐπιζητεῖν, ὀρέγεσθαι und ἀποβλέπειν in Beziehung auf diese Güter (9, 28. 11, 10. 13—16. 26. 13, 14.) ist die Sache der Hoffnung. —

Als eine nothwendige Lebensäußerung des Glaubens hat die Hoffnung die höchste und wesentlichste Bedeutung für das gesammte christliche Leben. Nach ihrer Intensität und Völligkeit bemißt sich die Gesundheit des christlichen Glaubenslebens; wenn sie verlöscht und erstirbt, so ist es auch um dieses geschehen. Darum nennt der Vf. den Ruhm der Hoffnung neben der Parrhesie als das was festgehalten werden muß, wenn man wirklich ein Angehöriger des Hauses Gottes sein will (3, 6.)**). Darum gibt er sich

*) Der Unterschied zwischen Glauben und Hoffnung ist in dem von Tholuck (zu 11, 1.) und van den Ham (S. 220) gebilligten Ausspruche des Hugo von St. Viktor (Quaestiones circa ep. ad Hebr. z. 11, 1.): „Per fidem solam certi sumus de aeternis quod sunt, per spem vero quod ea nos sumus habituri confidimus" unrichtig angegeben. Denn ein Glauben, in welchem wir nur von dem Dasein der verheißenen, ewigen Güter überzeugt sind, aber keine gewisse Zuversicht haben, daß Gott dieselben uns persönlich bestimmt und zugesagt hat, ist noch kein wirklicher Glauben, sondern ein bloses Fürwahrhalten.

**) Delitzsch meint, die Hoffnung komme an dieser Stelle nicht als Geistesrichtung, sondern ihrem Inhalte nach in Betracht. Aber es ist nicht abzusehen, warum nicht auch hier die richtige Bemerkung gelten soll, die er zu 6, 18. macht: „Die Hoffnung ist subjectiv gemeint, aber nicht abstract, sondern mit Einschluß ihres verheißungsmäßigen Inhalts." —

auch so viele Mühe, die gesunkene Christenhoffnung seiner Leser (§. 3) wieder aufzurichten. Er ermahnt sie unter Hinweisung auf die unschätzbaren Güter, welche sie als Glieder des neutest. Bundesvolkes besitzen (10, 19—21.) und auf die Zuverlässigkeit der Verheißung (10, 23.) das Bekenntniß der Hoffnung wankellos festzuhalten (10, 23.). Er wünscht, daß ein jeder von ihnen den gleichen Eifer, den sie in ihrem sittlichen Verhalten und insbesondere in Liebeswerken an den Tag gelegt hatten, auch in dem Bestreben beweise die freudige Ueberzeugungsgewißheit der Hoffnung bis an's Ende zu besitzen, damit sie nicht stumpf und träge (νωθροί) würden, sondern Nachahmer derer welche durch Glauben und Langmüthigkeit Erben der Verheißungen geworden sind (6, 11 f.). Er hält ihnen vor was sie mächtig zum Festhalten der Hoffnung ermuntern soll und erinnert sie daran, daß die Christenhoffnung ein unschätzbares Gut und ein der Seele unentbehrlicher Halt ist (6, 18 f.). — In der eben angeführten, überaus schönen Stelle, welche die hohe Bedeutung der Hoffnung für das christliche Leben besonders klar bezeugt, bezeichnet der Vf. die Christen als Leute, welche ihre Zuflucht dazu genommen haben, die ihnen durch die Verheißung Gottes dargebotene und zum Erfassen vorgehaltene Hoffnung fest zu ergreifen *). Die Christen haben erkannt, daß sie in der größten Noth und Gefahr befindlich, keinen Augenblick davor sicher wären dem Verderben zu verfallen; aber sie haben auch das Rettungsmittel erkannt, welches Gott dem Menschen darbietet, damit er es ergreife und dadurch in dieser Welt der Gefahren und der Bedrängnisse beruhigt werde über sein Schicksal, gesichert vor dem Untergange und vollkommen und

*) Wir verbinden den infin. κρατῆσαι nicht mit παράκλησιν (Bleek und Lünem.), sondern mit οἱ καταφυγόντες (Tholuck, De Wette, Ebrard, Delitzsch), da dieser Ausdruck für sich allein eine sonderbare Bezeichnung der Christen wäre. Der Inhalt der „Ermunterung" ergänzt sich von selbst aus dem von οἱ καταφυγόντες abhängigen Infinitivsatz. — Den Ausdruck προκειμένη ἐλπίς hat Delitzsch richtig erklärt. —

für immer gerettet aus aller Noth. Dies Rettungsmittel ist die durch die Verheißung Gottes dem Menschen nahegelegte Hoffnung. Sie fest zu ergreifen, dazu haben die Christen ihre Zuflucht genommen. Wie sollten sie diese Zuflucht wieder verlassen, um auf's neue wieder der Gefahr des Verderbens preißgegeben zu sein, besonders da sie an der beschworenen Verheißung Gottes eine doppelte Bürgschaft dafür haben, daß ihre Hoffnung sie nicht trügen kann!

Von dieser Christenhoffnung sagt der Vf. dann, um ihren unschätzbaren Werth für Zeit und Ewigkeit seinen Lesern noch mehr zum Bewußtsein zu bringen, wir hätten an ihr einen zuverlässigen und festen Anker der Seele, der in das Inwendige des Vorhangs d. h. in das himmlische Allerheiligste hineindringe *), wohin Jesus der neutest. Hohepriester als Vorläufer für uns eingegangen sei. Der Christenhoffnung haben wir es zu danken, daß unsere Seele in den Gefahren und Bedrängnissen dieses irdischen Lebens nicht haltlos hin- und hergeworfen, nicht von Sorge und Angst in beständiger Unruhe umhergetrieben werden, nicht in trostlose Verzweiflung versinken und darin verderben kann. Sie ist ein starker, zuverlässiger Anker, der unser Schifflein auf dem wogenden Meere des Weltlebens so festhält, daß der Sturm ihm Nichts anhaben kann, daß die Wellen an ihm sich brechen müssen und daß es vor aller Gefahr des Schiffbruchs gesichert ist; ein Anker, der freilich nicht hinabgesenkt ist in die verborgenen Tiefen des Meeresgrundes, der aber hineinreicht in die verborgenen Tiefen des himmlischen Allerheiligsten **). Aufwärts in das himm-

*) Daß εἰσερχομένην ebenso wie ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν mit ἄγκυραν zu verbinden ist, ist jetzt mit Recht allgemein anerkannt; doch hat noch Bleek die Verbindung mit ἥν d. h. die unmittelbare Beziehung des part. auf die Hoffnung vorgezogen. —

**) Vgl. das von Delitzsch angeführte Wort des Sedulius Hybernus: „Nostram anchoram sursum mittimus ad interiora coeli, sicut anchora ferrea mittitur ad interiora maris.“ —

lische Vaterland hat unsere Seele ihren Hoffnungsanker geworfen, in das Land, das in unwandelbarer Ruhe hoch über dem wogenden Meere des irdischen Weltlebens liegt, in die heilige und selige Wohnstätte Gottes, wo der Thron der Gnade steht, und wo unser treuer und barmherziger Hoheprieſter uns fürbittend vor Gott vertritt, und uns, als Herzog unserer Seligkeit, unser ewiges Heil für immer gesichert hat *). —

Da die Christenhoffnung eine so hohe Bedeutung für das gesammte christliche Leben hat, da sie es ist, die der Seele den rechten Halt und die rechte Ruhe gibt, so muß sie auch in der engsten Beziehung zu den übrigen Aeußerungen des christlichen Glaubenslebens stehen. So hängt sie eng mit der Parrhesie zusammen; beide bedingen sich gegenseitig (3, 6. vgl. §. 91). — Namentlich aber ist sie, ebenso wie die Parrhesie, eine Vorbedingung des Nahens zu Gott. Denn nur wenn wir zuversichtlich hoffen, daß die, durch die Wirksamkeit des neutest. Hohepriesters für uns hergestellte Gemeinschaft mit Gott eine bleibende ist, und gewiß dereinst durch Christum eine vollendete werden wird, können wir mit rechter Freudigkeit zu Gott nahen. Darum sagt der Vf. von der im neuen Bunde uns dargebotenen Hoffnung, daß wir durch sie zu Gott nahen (7, 19.); und so deutet er auch in der vorhin erörterten Stelle (6, 19.) an, daß unsere in das Inwendige des Vorhangs hineinreichende Christenhoffnung mit dem zuversichtlichen Eingehen in das uns eröffnete himmlische Allerheiligste eng zusammenhängt. —

Im Rückblick auf die Aussagen des Vfs über die hohe

---

*) „Welch ein fester Ankergrund der Hoffnung ist Gottes ewiger Himmel, von dem unser Jesus umfangen ist! Denn nachdem er für uns gelitten, ist er für uns auch so hoch erhöhet. Wir sehen ihn nicht; denn der Ort Gottes, wohin er gegangen, ist vor unsern fleischlichen Augen verborgen und insofern ist zwischen uns und ihm noch ein Vorhang. Aber der Anker unserer Hoffnung reicht, unaufgehalten durch diese Schranke, in die stillen, jenseitigen Tiefen, wohin er unsern Sinnen entschwunden, und hält inmitten der wilden Wogen hienieden unsere Seelen feste." Delitzsch. —

Bedeutung der Hoffnung können wir mit gutem Grund sagen, daß in seiner Anschauung von dem christlichen Leben, oder wenn man will, in seiner Ethik die Hoffnung, als die Blüthe und Krone des Glaubens, ebenso eine centrale Stellung einnimmt, wie in seiner Dogmatik die Idee des neutest. Hohepriesters. —

Ist die Christenhoffnung eine recht lebendige und kräftige, so hat sie den Character freudiger Selbstgewißheit (ἡ πληροφορία τῆς ἐλπίδος; 6, 11.); und dann bleibt sie auch nicht stumm, sondern thut den Mund auf zum muthigen Bekennen (ἡ ὁμολογία τῆς ἐλπίδος; 10, 23.) und fröhlichen Rühmen ihrer selbst (τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος; 3, 6.). —

Schließlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß der Vf. — wie die Stellen 6, 19 f. 7, 19. und 10, 23. vgl. v. 19—21 zeigen — die Christenhoffnung als eine unmittelbar auf das Hohepriesterthum und das hohepriesterliche Werk Christi sich gründende und stützende darstellt. Denn in 6, 19 f. will er offenbar andeuten, daß unser Hoffnungsanker darum in das himmlische Allerheiligste hineinreicht, weil der zum ewigen Hohepriester nach der Weise Melchisedeks gewordene Jesus als Vorläufer uns zu gut in dasselbe eingegangen ist*); in 7, 19. ist es nach dem Zusammenhang der Stelle ganz offen ausgesprochen, daß die ἐπεισ-

*) Der Anschluß von 6, 20. an v. 19, mit welchem der Vf. von der Ermahnungsrede zu dem in 5, 11. verlassenen Gegenstand seiner dogmatischen Erörterung zurücklenkt, zeugt nicht nur von seiner schriftstellerischen Gewandtheit, sondern auch von seinem tiefen Einblick in den inneren Zusammenhang des geistlichen Lebens überhaupt und in den Zusammenhang der Muth- und Hoffnungslosigkeit der Hebräer mit ihrem Hauptfehler, damit nämlich daß sie, an den levitischen Hohepriestern hängend, nicht gläubig zu dem wahren Hohepriester aufblickten, insbesondere. — Joh. Andr. Rothe hat jenen Zusammenhang der Hoffnung mit dem Glauben an den Hohepriester, der sich selbst für uns geopfert hat, auf Grund der oben angeführten Stelle in dem schönen Liede bezeugt: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält" u. s. w.

ἀγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος, ebenſo wie die ἀθέτησις προαγούσης ἐντολῆς (7, 18.) dadurch geſchehen iſt, daß in Chriſto ein Hoheprieſter nach der Aehnlichkeit Melchiſedeks aufgeſtellt wurde; und in 10, 23. iſt die Ermahnung das Bekenntniß der Hoffnung feſtzuhalten, ebenſo wie die vorhergehende Ermunterung zu dem Throne Gottes hinzuzutreten, darauf gegründet, daß wir durch das Opfer Chriſti einen offenen Zugang zum himmliſchen Allerheiligſten, und daß wir an ihm einen großen Prieſter über das Haus Gottes haben. — Wir ſehen alſo, daß der Vf. den ihm ſo wichtigen Begriff der Hoffnung in die unmittelbarſte Beziehung zu dem Hauptſtück und Mittelpunkt ſeines ganzen Lehrbegriffs, zu der Lehre von Chriſto dem neuteſt. Hoheprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks, geſetzt hat. Es lag ihm auch ganz nahe, dies zu thun, da ja nach 7, 25. vgl. 24. das Vermögen Chriſti, die welche durch ihn zu Gott nahen, vollkommen und für immer zu erretten in der Ewigkeit und Unwandelbarkeit ſeines Prieſterthums begründet iſt. —

Dritter Abſchnitt.

Die Verpflichtungen der Bundesglieder.

§. 93.

Das Feſthalten des Glaubens und der Hoffnung.

Μακροθυμία. Ὑπομονή.

Die den Chriſten widerfahrenden Leiden.

In dem Begriffe eines Bundes zwiſchen Gott und den Menſchen iſt das ein weſentliches Moment, daß die Menſchen beſtimmte Bundespflichten zu erfüllen haben (§. 7). Wir haben nun früher (§. 10) geſehen, daß es ein Hauptvorzug des neuen Bundes vor dem alten iſt, daß, während dieſer den Keim der Auflöſung ſchon in ſich ſelbſt trug, weil er das Volk nicht in den Stand ſetzte ſeine Bundespflichten zu erfüllen, das neuteſt. Bundesverhältniß ein unauflösliches iſt, weil das Ge-

ſetz des neuen Bundes eine lebendig wirkſame Macht über die Herzen iſt, ſo daß ein jeder, der nicht muthwillig das Bundesverhältniß zerreißen will, zur Erfüllung ſeiner Bundespflichten getrieben und geſtärkt wird. —

Unter dieſen neuteſt. Bundespflichten iſt nun die erſte und hauptſächlichſte die: in den Geſinnungen, von welchen der Eintritt in den neuen Bund und der Beſitz der Güter des neuen Bundes abhängt, zu verharren, ſie feſtzuhalten bis an's Ende. Vor Allem iſt es des Chriſten Aufgabe die Glaubenszuverſicht in der Lebendigkeit und Intenſität ihres Anfangs *) unerſchüttert feſtzuhalten bis an das Ende, ſo daß er auch, wie Chriſtus, ein τελειωτής des Glaubens wird (vgl. 12, 2.); denn nur unter dieſer Vorausſetzung iſt ſein allerdings ſchon ſeit der Zeit, da er gläubig wurde, eingetretenes (γεγόναμεν) Theilhaben an Chriſto ein definitives und vollſtändiges (3, 14.)**). Jenes Feſthalten (κατέχειν) der ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως iſt zugleich ein Feſthalten der Parrheſie und des Ruhmes der Hoffnung; auch von dieſem κατέχειν ſagt der Vf. ausdrücklich, daß es die Vorausſetzung der definitiven Zugehörigkeit zu dem Chriſto angehörigen Hauſe Gottes ſei; denn dies Haus iſt noch im Werden; es kann der und jener, der ihm ſchon eingegliedert war, wieder ausgeſtoßen werden, wenn er ſeine freudige Zuverſicht von ſich wirft (10, 35.), und das Bekenntniß der Hoffnung nicht

*) „Es iſt ja nicht genug, wenn wir es friſch und getroſt im Glaubenslauf angefangen hätten; und wir kämen hernach nur mit genauer Noth hinüber in's ewige Reich. Es iſt den Zeugniſſen und der ganzen Art des neuen Bundes nicht gemäß, wenn wir mit Gnade und Geiſt ausgerüſtet worden ſind, uns muthig nach dem auszuſtrecken, was uns unſere himmliſche Berufung vorhält, und wir wollten am Ende nur noch ſo mit läſſigen Händen und matten Knieen gleichſam herbeikriechen, daß wir nicht gar ausgeſchloſſen würden." Steinhofer, S. 146. —

**) Den Sinn, welchen der Vf. mit den Worten τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως verbindet, haben Tholuck und Delitzſch richtiger angegeben als Bleek, De Wette, Ebrard und Lünem. —

ohne Wanken festhält (10, 23.). Darum warnt der Vf. hiervor, und ermahnt zum Festhalten (κρατεῖν) des Bekenntnisses überhaupt (4, 14.) und des Bekenntnisses der Hoffnung insbesondere (10, 23.). Er meint damit nicht nur das innerliche Festhalten des Glaubens und der Hoffnung, welche Inhalt des Christenbekenntnisses sind, sondern auch das fortwährende, rückhaltslose, muthige und fröhliche Zeugnißgeben und Rühmen von dem, was wir glauben und hoffen*). — Den Eifer (σπουδή) im Festhalten des Glaubens und der fröhlichen Selbstgewißheit der Hoffnung bis an's Ende (6, 11.) hat der Vf. hauptsächlich im Sinne, wenn er seine Leser ermahnt, sie sollten sich beeifern (σπουδάζειν), in die Ruhe Gottes einzugehen (4, 11.). —

Die dabei zu beweisende, ausharrende Geduld nennt der Vf. μακροθυμία (6, 12. 15.), d. i. Langmüthigkeit. Sie ist eine ausdauernde, zuversichtliche Erwartung des Endes d. h. der Erfüllung der Verheißung, eine Erwartung, welche durch keine auch noch so lange Verzögerung dieser Erfüllung sich schwächen und ermüden läßt. Solche Langmüthigkeit hat Abraham bewiesen, da ihm Gott die beschworene Verheißung gegeben hatte, daß er ihn segnen und mehren und seine Nachkommenschaft den Sternen am Himmel und dem Sand am Ufer des Meeres, den Niemand zählen kann, gleich machen wolle an Menge; denn er sah während seines irdischen Lebens die Erfüllung dieser Verheißung nicht, sah aber in unermüdlicher Ausdauer allezeit voll Zuversicht ihrer Erfüllung entgegen, die ihm denn auch am Ende zu Theil geworden ist (vgl. 6, 13—15. mit 11, 12.). — Solche Langmüthigkeit haben mit ihm auch die andern Erzväter bewiesen, indem sie ohne die Erfüllung der, besonders die zukünftige Gottesstadt betreffenden Verheißungen erlebt zu haben, sondern dieselbe nur aus weiter Ferne sehend und begrüßend, im Glauben gestorben sind (11, 13.). Solche Langmüthigkeit sollen auch die

*) Darum eben schreibt er nicht τὴν ἐλπίδα, sondern τὴν ὁμολογίαν (10, 23.) oder τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος (3, 6.). —

Christen beweisen, indem sie in ihrem Warten auf die glorreiche Wiederkunft Christi zu ihrem Heile (9,28.) sich nicht irre machen und nicht ermüden lassen, auch wenn dieselbe über Erwarten lange ausbleibt. So lange ein Christ noch diese Langmüthigkeit beweist, so lange ist er ein Erbe der Verheißungen, so lange behält er sein Recht auf die Theilnahme an ihrer Erfüllung. —

Da aber die Gläubigen, bevor die schließliche Erfüllung der Verheißung eintritt, auch von mancherlei Leiden und Anfechtungen betroffen werden, so ist zum Festhalten des Glaubens und der Hoffnung bis zum Ende außer der Langmüthigkeit auch die ὑπομονή (vgl. 10, 32. 36. 12, 1. 2. 3. 7.), d. h. die standhafte Ausdauer im Leiden, erforderlich. Dieselbe ist nicht ein leidentliches Verhalten, sondern eine energische Behauptung des Glaubensmuths und der Hoffnungsfreudigkeit wider alle Anfechtungen, ein starkes Sichaufrechterhalten unter dem Drucke des Kreuzes, eine unbeugsame und siegreiche Standhaftigkeit im Kampfe mit dem Spotte und den Verfolgungen der ungläubigen Welt. — Sie entspringt aus dem Glauben; denn der Glaube ist's, der über die Furcht vor menschlicher Gewalt erhebt (11,23. 27.), unerschütterlichen Muth unter den drohendsten Bedrängnissen verleiht (11,28.), und Kraft gibt die größten Entbehrungen, die schmerzlichsten Leiden, den furchtbarsten Martertod zu erdulden (11,35—38.), und so bis auf's Blut der Versuchung zum Abfall Widerstand zu leisten (12, 4.). — Nur wer diese standhafte Ausdauer besitzt, kann sich in den Bedrängnissen dieses irdischen Lebens seine freudige Zuversicht zu Gott bewahren; und darum ist auch sie eine Bedingung der schließlichen Theilnahme an der Erfüllung der Verheißung (vgl. 10,36. mit 35.). — Mit der Langmüthigkeit hängt sie eng zusammen; beide sind nur die verschiedenen Seiten des geduldigen Ausharrens bis an's Ende. Der Gegensatz der Langmüthigkeit ist die Ungeduld und Kleinmüthigkeit wegen der Verzögerung des Endes, der der Standhaftigkeit das Ermatten und Erschlaffen (12, 3.) in den inzwischen noch zu erduldenden Trüb-

ſalen; jene richtet den Blick unverwandt auf das zukünftige, himmliſche Erbe; dieſe verzagt nicht, wenn ſie ſich jetzt auf Erden von Leiden rings umgeben ſieht. —

Die Leſer unſeres Briefes hatten in früherer Zeit Beweiſe ſolcher Standhaftigkeit gegeben; ſie hatten einen ſchweren Leidenskampf in Ausdauer beſtanden, indem ſie theils ſelbſt durch Schmähungen und Drangſale zum Schauſpiele der Welt wurden, theils in mitfühlender und hilfreicher Theilnahme Genoſſen derer wurden, die in ſolcher Schmach und Drangſal ihren Chriſtenwandel führten *), und z. B. um ihres Glaubens willen gefangen gehalten wurden. Damals wurde es ihnen leicht den Raub ihrer Habe zu erdulden; ſie nahmen ihn mit Freuden auf, in dem Bewußtſein eine beſſere und bleibende Habe, die ihnen Niemand nehmen könne (ἑαυτοῖς), zu beſitzen (10, 32—34.; vgl. 11, 26.). — In den Bedrängniſſen dagegen, von welchen ſie zur Zeit der Abfaſſung unſeres Briefes betroffen waren, bewieſen ſie keine ſolche ſtandhafte Ausdauer. Darum erinnert ſie der Vf. an ihr früheres beſſeres Verhalten (10, 32 ff.), ermuntert ſie durch die Hinweiſung auf die nahe Wiederkunft des Herrn (10, 37 ff.), ſtellt ihnen eine große Wolke **) von Glaubenszeugen vor Augen (Cap. 11), die während ihres irdiſchen Lebens ſtandhafte Ausdauer bewieſen haben und nun gleichſam die Zuſchauer ***) derer ſind, welche, wie vordem ſie ſelbſt, auf dem Schau-

*) Zu den Worten τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων vgl. Delitzſch. —

**) „Wenn Sturm und Nacht uns hier umfängt, ſo beginnt, wie dort in der Wüſte, die Wolke, die uns voranzieht, deſto heller zu leuchten; in dem Dunkel des Kampfes werden wir erſt recht inne, wie die alten Vorkämpfer aus ihrem Frieden auf uns ſchauen und uns winken, verſtehen wir erſt recht ihrer Geſchichten Sinn und Stimme." Stier, II. S. 236. —

***) In welchem Sinne der Vf. die in Cap. 11 aufgeführten Glaubenshelden μάρτυρες nenne, iſt von Delitzſch richtig angegeben worden, indem er die einſeitigen Auffaſſungen Bleek's, Tholuck's und De Wette's auf der einen und Lünem's auf der andern Seite mit einander verbunden hat. —

platze der irdiſchen Welt die Bahn des ihnen verordneten Wettkampfes zu durchlaufen haben (12, 1.)*), und richtet ihren Blick auf das größte Vorbild ausdauernder Standhaftigkeit, auf Jeſum, den Anfänger und Vollender des Glaubens (12, 2 f.). —

Zu dem Allem gibt er ihnen aber auch eine ebenſo lehr- als troſtreiche Unterweiſung über die Bedeutung und den Zweck der Leiden, welche die Chriſten betreffen (12, 5—11.). —

Er knüpft ſie an das altteſt. Schriftwort: „Mein Sohn, achte nicht gering**) die Züchtigung (παιδείας) des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm zurechtgewieſen wirſt; denn wen der Herr lieb hat, den züchtigt er, und er geißelt jeden Sohn, den er annimmt" (Prov. 3, 11 f.). In Anwendung und Erklärung dieſes Schriftwortes bezeugt er dann ſeinen Leſern zuerſt: der Zweck, um deſſenwillen ſie in ihrer gegenwärtigen Bedrängniß Standhaftigkeit zu beweiſen hätten, ſei Züchtigung, die Züchtigung, welche Gott denen die er lieb hat zu Theil werden läßt, und die Keiner gering achten, in der aber auch Keiner verzagen ſoll***). Hiermit

---

*) „Unſer Leben iſt ein Schaukampf, das Theater iſt die Welt und die Sitze der Zuſchauer ringsum reichen hinauf bis in den Himmel." Delitzſch. —

**) Höchſt beachtenswerth iſt, was Menken, 1831 S. 301—305, über dieſes Nichtgeringachten der Züchtigung ſagt. —

***) Wir ziehen der ſchlecht bezeugten recipirten Lesart εἰ παιδείαν ὑπομένετε mit Matth., Lachm., Tiſchend. I., Ebrard und Delitzſch die von weit überwiegenden Autoritäten dargebotene: εἰς παιδ. ὑπομ. vor, obſchon jene ſich durch den Gegenſatz εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας in v. 8 empfiehlt. Denn wenn uns auch dieſer Parallelismus der Verſe, welcher die Entſtehung der recipirten Lesart erklärt, verloren geht, ſo gewinnen wir dafür viel nachdrucksvollere und der Lage der Leſer angemeſſenere Gedanken. Sie ſind ja wirklich in Bedrängniß, und zwar in einer Bedrängniß, in welcher ihnen die ſtandhafte Ausdauer ſchwer wird. Wie theilnahmlos und faſt verletzend klingt, wenn man ſich in ihre Lage hineinverſetzt, der allgemeine Satz:

iſt das Leiden der Chriſten, auch das von ungläubigen Widerſachern ihnen zugefügte, unter einen teleologiſchen Geſichtspunkt geſtellt, unter welchem es als ein Erziehungsmittel in der Hand der göttlichen Liebe erſcheint; denn die Züchtigung hat ja im Unterſchied von der Strafe immer den Character und die Bedeutung eines Erziehungsmittels*). — Der zweite Ausſpruch: „Wie mit Söhnen verfährt Gott mit euch“ wendet die Worte „er geißelt jeden Sohn, den er annimmt,“ auf die Hebräer an; der Vf. bezeugt ihnen, ihre gegenwärtige Lage ſei ein Beweis dafür, daß ſie von Gott als Söhne angeſehen und behandelt würden. Dies begründet er durch den allgemeinen Satz: es gebe keinen, der ein Sohn ſei, welchen ſein Vater nicht züchtige, — ein Satz, der ebenſowohl auf dem natürlichen, wie auf dem geiſtlichen Gebiete gültig iſt. Darum gründet er darauf den Schluß (vgl. ἄρα): „Wenn

---

„Wenn ihr Züchtigung erduldet, ſo begegnet euch Gott wie Söhnen; wenn ihr aber ohne Züchtigung ſeid, ſo ſeid ihr ja Baſtarde und nicht Söhne“! Wie viel nachdrucksvoller und der Sachlage angemeſſener iſt es, wenn der Vf. den von den Ungläubigen um ihres Bekenntniſſes willen Angefochtenen bezeugt: „Was ihr von euren Feinden zu ertragen habt, hat einen höheren Zweck; es kommt zur Züchtigung aus der Hand Gottes“! Wie viel tröſtlicher und ermunternder iſt es, wenn er ihnen geradezu ſagt: „wie mit Söhnen verfährt Gott (eben jetzt) mit euch“! Und wie iſt durch dieſe perſönliche Zueignung des tröſtlichen Schriftworts an die Leſer dem Ausſpruch in v. 8 die verletzende Spitze abgebrochen! Auch treten bei dieſer Lesart die in dem Schriftworte enthaltenen einzelnen Momente der Belehrung und des Troſtes, wie oben angedeutet iſt, nachdrucksvoller hervor. So ſprechen alſo auch innere Gründe für die überwiegend beglaubigte Lesart. — Mit Recht hat darum Tiſchendorf dieſelbe in der ſo eben erſchienenen 7ten Ausgabe ſeines N. T. (1859) wieder aufgenommen. —

*) Aber gerade „darum ſollen wir unter der Züchtigung nicht blos forſchen und fragen, welches Gute der Herr an uns prüfen und bewähren wolle, ſondern auch, und zwar allemal zuerſt, ehe wir weiter denken: welche Sünde der Herr damit ſtrafen, richten, heimſuchen, wegſchaffen, uns zum Kampfe dawider mahnen und treiben wolle.“ Stier, II. S. 275.

ihr aber ohne Züchtigung ſeid, welcher alle — die im Sohnesverhältniß zu Gott ſtanden — theilhaftig geworden ſind, ſo ſeid ihr Baſtarde und nicht Söhne*)." Dieſer Gegenſatz ſtellt es vollends in's Licht, daß die Leiden der Chriſten, die nach v. 7ª Züchtigung zum Zweck haben, geradezu als Kennzeichen ihrer Gotteskindſchaft zu betrachten ſind. —

So hat der Vf. alſo aus dem angeführten Schriftworte den doppelten Troſt und die doppelte Belehrung entnommen: Die Leiden der Chriſten ſind ihrem Zwecke nach „Züchtigung," ihrer Bedeutung nach „Kennzeichen der Gotteskindſchaft." Dazu fügt er nun noch zwei Ausſagen über den Character und die Frucht der göttlichen Züchtigung, welche dazu bewegen ſollen, derſelben willig ſtille zu halten. — „Wir hatten unſeres Fleiſches Väter zu Züchtigern und haben uns ihrer Zucht in ehrerbietiger Scheu unterworfen; ſollen wir uns nicht vielmehr dem Vater der Geiſter unterwerfen, um zu leben? Denn jene übten auf wenige Tage nach ihrem Gutdünken Zucht, dieſer aber zum wahren Frommen, damit man an ſeiner Heiligkeit Antheil erhält." Die göttliche Züchtigung wird hier der menſchlichen gegenübergeſtellt; und zwar in zweifacher Beziehung. — Der erſte Gegenſatz iſt der folgende: auf der einen Seite ſteht eine Züchtigung, welche von Vätern geübt wird, von denen wir unſere der ſinnlich-materiellen Welt angehörige Natur haben; auf der andern Seite eine Züchtigung welche von dem der der Vater der Geiſter iſt geübt wird. Dieſer iſt weit über jene erhaben, und unſer Verhältniß zu ihm erfordert noch viel mehr, als das zu den Vätern unſeres Fleiſches, Unterordnung und ehrerbietige Scheu; denn einmal kommt Gott die Vatereigenſchaft und Vaterautorität

*) Der Vf. nimmt dieſen Fall geradezu an (εἰ c. ind.); denn es konnten ja unter den Hebräern auch ſolche ſein, welche ſich wirklich dem Leiden entzogen, ſo daß v. 9 auf ſie nicht anwendbar war (vgl. 10,28.). Für ſie ſoll dieſer Ausſpruch ſeine ſchneidende Schärfe behalten. —

in Beziehung auf uns ſelbſt in viel höherem Grade und in viel höherem Sinne zu, als unſern leiblichen Vätern, da das πνεῦμα, welches wir unmittelbar von ihm haben, weit vorzüglicher iſt, als unſere von jenen abſtammende σάρξ; und ſodann bezieht ſich die auf das Gebiet der σάρξ beſchränkte Vaterſchaft und die darauf ſich gründende Vaterautorität der menſchlichen Väter eben nur auf die verhältnißmäßig kleine Zahl der ihnen angehörigen Kinder, während Gottes Vaterſchaft und Vaterautorität ſich über die zahlloſen Schaaren aller πνεύματα, die auf Erden und im Himmel ſind, erſtreckt*). Wie hoch iſt dieſer Vater der Geiſter über die Väter unſeres Fleiſches erhaben! Wenn nun ſchon die Vaterautorität der letzteren, die doch nur eine beſchränkte und dem Gebiete der irdiſchen Weltordnung angehörige Abſchattung der Vaterautorität Gottes iſt, ſolche Macht über uns geübt hat, daß wir uns in ehrerbietiger Scheu ihrer Züchtigung unterwarfen wie viel größere Macht ſollte die Vaterautorität Gottes, vor der alle Geiſter im Himmel und auf Erden ſich beugen, über uns üben, und wie viel mehr ſollten wir dieſem unvergleichlichen, hoch über Alle, die ſonſt den Vaternamen tragen, erhabenen Vater der Geiſter in ehrerbietiger Scheu uns unterwerfen.

Der erſte Gegenſatz zwiſchen der göttlichen und der menſchlichen Züchtigung iſt alſo: jene kommt von dem Vater der Geiſter, dieſe dagegen von den Vätern unſeres Fleiſches. Ihm tritt, das πολὺ μᾶλλον begründend, noch ein zweiter die göttliche Züchtigung in ihrer Vorzüglichkeit vor der menſchlichen characteriſirender Gegenſatz zur Seite. — Die der menſchlichen Väter iſt ein Züchtigen πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς, während die des Vaters der Geiſter

*) Wir erkennen nun warum der Vf. nicht geſchrieben hat: τῷ τοῦ πνεύματος ἡμῶν πατρί; auch iſt uns klar geworden, daß nicht nur der Gegenſatz τῆς σαρκός und τῶν πνευμάτων, ſondern auch der plur. τοὺς πατέρας und das ἡμῶν gegenüber dem sing. τῷ πατρί und dem allumfaſſenden τῶν πνευμάτων zu beachten iſt. —

ein Züchtigen ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ ist. Jene erſtreckt ſich auf wenige Tage und wird nach ſubjectiv menſchlichem Gutdünken geübt, welches auch im beſten Falle in Betreff der zu erreichenden Zwecke irren und in der Anwendung der Züchtigungsmittel Mißgriffe begehen kann. Es iſt immer fraglich, ob ſie auf das rechte Ziel losſteuert, und, wenn dies der Fall iſt, ob ſie es auch wirklich erreicht; um ſo mehr, da wenn einmal die kurze Zeit verfloſſen iſt, auf welche die eigentliche παιδεία (die ſchmerzhafte Züchtigung) der Natur der Sache nach ſich beſchränkt, die vorgekommenen Mißgriffe und Fehler nicht wieder gut gemacht werden können; denn nach Ablauf dieſer Zeit hört ſie auf, möge ſie von ſegensreichem Erfolg geweſen ſein oder nicht. Die Züchtigung des Vaters der Geiſter dagegen dient ſicherlich Allen, die ſich ihr unterwerfen, zum wahren Frommen, wie ſchon zuvor in den Worten καὶ ζήσομεν (v. 9) angedeutet worden iſt. Denn das Ziel, welches Gott im Auge hat, iſt das Beſte und Höchſte; und die Mittel, die er anwendet, ſind die wirkſamſten und zweckmäßigſten. Der Erfolg der göttlichen Züchtigung iſt darum ſicherlich das was uns wahrhaft nütze iſt; denn ſie bringt uns ohne Umweg und Aufenthalt dem ſchließlichen Ziele näher: daß wir nämlich an der Heiligkeit Gottes Antheil erhalten*).

---

*) In der Auffaſſung der Worte πρὸς ὀλίγας ἡμέρας ſtimme ich Delitzſch bei; nur glaube ich nicht, daß dieſelben an den Worten εἰς τὸ μεταλ. τ. ἁγ. αὐτοῦ ihren beſonderen Gegenſatz haben; denn dieſe ſind — wie Lünem. richtig bemerkt — nur epexegetiſche Ausführung von ἐπὶ τὸ συμφέρον. Dies bildet den Gegenſatz zu πρὸς ὀλίγας ἡμέρας und zu κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς; denn durch beide Beſtimmungen ſoll daran erinnert werden, wie fraglich es iſt, ob der Erfolg der älterlichen Züchtigung wirklich ein συμφέρον iſt. — Die Meinung Bleek's und Lünem's, die Worte πρὸς ὀλίγας ἡμέρας gehörten dem Sinne nach zu beiden Satzgliedern, iſt ſchon darum unhaltbar, weil in dieſem Falle κατὰ τ. δοκ. αὐτοῖς vorangeſtellt ſein müßte; bei der vorliegenden Wortſtellung muß man anerkennen, daß πρ. ὀλ. ἡμ. im Sinne des Vf's mit dazu dienen ſoll, die menſchliche Züchtigung in ihrem Unterſchiede von der göttlichen zu characteriſiren. — Gegen andere Auffaſſungen vgl. man die Bemerkungen Delitzſch's. —

Die Frucht, welche alle göttliche Züchtigung*) denen welche sich durch sie in der ausdauernden Standhaftigkeit üben lassen einbringt, ist darum sicherlich eine friedensreiche Gerechtigkeitsfrucht, obschon sie immer, so lange sie da ist, nicht erfreulich, sondern betrübend zu sein scheint. —

Die Leiden der Christen sind also nach der trostreichen Lehre des Vf's eine von dem Vater der Geister aus Liebe verhängte, wahrhaft heilsame und eine friedensreiche Gerechtigkeitsfrucht einbringende Züchtigung, die zur Theilnahme an der Heiligkeit Gottes, also zur Gottähnlichkeit erzieht; und sie sind darum die nothwendigen Kennzeichen der Gotteskindschaft. —

Der Vf. betrachtet die Schmähungen und Verfolgungen, welche die Christen um ihres Glaubens willen zu erdulden haben, auch noch unter einem andern Gesichtspunkt, indem er sie „die Schmach Christi" (τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ) nennt (11, 26. 13, 13.). Es ruht diese Bezeichnung auf der Anschauung, daß Christus als der Stifter des neutest. Gottesreiches, wie er in den Tagen seines Fleisches mächtigen und thätlichen Widerspruch von den Sündern zu erdulden hatte, auch jetzt noch fortwährend von seinen Widersachern Anfeindung und Schmach zu tragen hat, und zu tragen haben wird, bis alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße hingelegt werden. Er selbst thront freilich in einer für seine Feinde unerreichbaren Höhe; aber die ihm geltenden Schmähungen und Anfeindungen fallen nun auf die welche seiner theilhaftig geworden sind. Wer also um Christi willen und in seiner Gemeinschaft geschmäht wird, der trägt an seinem Theile die Christum treffende, ihm geltende Schmach. —

Kann Jemand die Leiden, welche ihm widerfahren, unter diesem doppelten Gesichtspunkte betrachten, so wird ihm die, von dem Christen erforderte standhafte Ausdauer in denselben nicht schwer werden. —

---

*) Nur von dieser, nicht auch von der menschlichen kann nach dem Vorhergehenden die Rede sein. —

§. 94.

Der Abfall und seine Folgen.

In zahlreichen Stellen unseres Briefes wird nun aber die Möglichkeit vorausgesetzt, daß Christen, in welchen ein guter Anfang des Glaubenslebens vorhanden war, und welche schon im Besitz und Genuß der Güter des neuen Bundes standen, die im vorigen §. erörterte Hauptpflicht der neutest. Bundesglieder, die Pflicht in Langmüthigkeit und Standhaftigkeit, ihren Glauben und ihre Hoffnung festzuhalten bis an's Ende, unerfüllt lassen, in völligen Abfall gerathen und ihres Heiles für immer verlustig gehen können. Ja der Abfall vom christlichen Glauben ist nicht als eine bloße Möglichkeit, er ist als eine den Hebräern ganz nahe liegende Gefahr, vor der sie sich ernstlich hüten müssen, dargestellt. —

Jene Möglichkeit ist schon in den zu Anfang des vorigen §. angeführten Stellen 3, 6. und 3, 14. ausgesprochen, da der Mangel an Treue und Eifer im Festhalten des Glaubens und der Hoffnung nach diesen Stellen die Folge haben kann, daß Christen, welche schon Christi theilhaftig geworden und dem Hause Gottes eingegliedert waren, schließlich doch nicht zu denen gehören welche Theilhaber an Christo sind und das Haus Gottes bilden. — Nach 10, 38. ferner kann auch einer den Gott (oder Christus) schon als einen Gerechten anerkannt hatte wieder zurückweichen, d. h. vom Glauben abfallen, so daß Gott keinen Gefallen mehr an ihm hat, und das ihm beschiedene Loos das Verderben ist *). Ganz offen und klar ist es aber in 6, 4 ff. und 10, 26. vgl. v. 29 ausgesprochen, daß es eine Gefahr des Abfalls auch für solche gibt welche schon im vollen Besitz und Genuß der neutest. Heilsgüter standen. Denn die offen vorliegende Thatsache, daß nur auf solche die in 6, 4. 5. gegebene Schilderung des vormaligen Zustandes der παραπεσόντες paßt, kann das dogmatische Vorurtheil nicht umstoßen; auch zeigt das πάλιν in v. 6 unwidersprechlich,

*) Das Subject zu ὑποστείληται ist nämlich ὁ δίκαιός μου.

daß von Leuten die Rede ist, welche schon einmal zur Sinnesänderung erneuert waren; und in 10, 26 ff. spricht der Vf. ebenso unzweideutig von Abgefallenen, welche eine lebendige Erkenntniß der Wahrheit empfangen und die heiligende Kraft des Blutes Christi und die Wirkungen des Geistes der Gnade durch eigene Erfahrung kennen gelernt hatten. — Die Hebräer selbst waren ja auch Christen, die früher offenbare Beweise eines in ihnen vorhandenen kräftigen Glaubenslebens gegeben hatten (vgl. 6, 10. 10, 32 ff.); und dennoch verräth der Vf. die ernstlichste Besorgniß, sie könnten sich der Sünde des Abfalls schuldig machen, — eine Besorgniß, die auch durch den Gedanken, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit ihres früheren Thuns und ihrer gegen seinen Namen bewiesenen Liebe nicht vergessen, und ihnen seinen Beistand nicht entziehen werde (6, 10.), nur gemildert (6, 9.), aber nicht gehoben werden kann (6, 12.). Es steht also fest: es kann nach der Lehre unseres Briefes vorkommen, daß solche welche schon wirklich durch Sinnesänderung und Glauben, durch die Besprengung mit dem Blute Christi und durch den Empfang des heiligen Geistes in den neuen Bund aufgenommen worden sind, und eine Zeitlang im Besitz der Güter des neuen Bundes gelebt haben, nicht im Bundesverhältnisse mit Gott bleiben, wie die Israeliten in der Wüste nicht im Bunde Gottes geblieben sind (8, 9.). — Wie reimt sich nun mit dieser Lehre die andere, nach welcher gerade das ein Hauptvorzug des neuen Bundes vor dem alten ist, daß jener nicht wie dieser durch die Bundbrüchigkeit des Bundesvolkes aufgelöst werden soll (8, 9.)? Und wie ist ein Abfall möglich, wenn doch die neutest. Bundespflichten von Gottes Finger in die Herzen der Bundesglieder geschrieben sind (8, 10.)? Wir haben die Antwort auf diese Fragen schon zu Anfang des vorigen §. kurz angedeutet. Die Forderungen, welche Gott an die Christen stellt, üben allerdings eine Macht aus über ihre Herzen; sie stehen keinem wahrhaft gläubigen Christen äußerlich als blose Forderungen gegenüber, sondern als in die Herzen geschriebene sind sie ein kräftiger innerer Antrieb

zur Erfüllung des Willens Gottes. Davon ist gerade die im vorigen §. erörterte Hauptforderung Gottes an die Glieder des neuen Bundes das einleuchtendste Beispiel. Unmöglich kann einem Christen, der da weiß, was er an seinem Glauben und an seiner Hoffnung hat, einem Christen, der die Gnadenerfahrungen, welche 6, 4 f. beschrieben sind, gemacht hat, die Bundespflicht seinen Glauben und seine Hoffnung festzuhalten bis an's Ende als eine ihm äußerlich gegenüberstehende Forderung Gottes erscheinen; sein Herz sagt es ihm, daß er nicht anders thun darf, und nicht anders thun kann, als diese Bundespflicht erfüllen. Er bebt zurück vor dem Gedanken, daß er das liebliche Gotteswort und die Kräfte der zukünftigen Welt nicht mehr schmecken, daß er Christi nicht mehr theilhaftig sein, nicht mehr durch ihn zu Gott nahen, nicht mehr an den Hoffnungsanker, der in's Allerheiligste hineinreicht, sich halten sollte. Was die Bundespflicht ihm gebietet, das ist auch seines eigenen Herzens tiefstes und ernstlichstes Verlangen; er fühlt sich mächtig dazu angetrieben. Darum kann auch eine Verletzung dieser Bundespflicht, ein Abfall vom Glauben, ein Wegwerfen der freudigen Zuversicht zu Gott, ein Aufgeben der Hoffnung bei einem wahren Christen erst dann vorkommen, wenn er diesen kräftigen innerlichen Antrieb zur Erfüllung der Bundespflicht überwunden und ertödtet hat. Aus Schwachheit und Uebereilung oder gar ganz unwissentlich kann er die Sünde, durch welche er aus dem Bundesverhältnisse mit Gott heraustritt, gar nicht begehen. Sein Abfall kann nur ein wissentliches und willentliches, ein muthwilliges Sündigen sein (ἑκουσίως ἁμαρτάνειν 10, 26.), für welches er keinerlei Entschuldigung hat. Ein solches muthwilliges Sündigen ist aber allerdings möglich; denn Gott übt ja keinen dem freien Willen des Menschen Gewalt anthuenden Zwang aus, wenn er seinen Willen in des Menschen Herz schreibt; auch gegen die kräftigsten inneren Antriebe zur Erfüllung des göttlichen Willens kann der Mensch vermöge seiner Freiheit, welche von Gott — wenn der Ausdruck erlaubt ist — allezeit respectirt

wird, einen sündlichen Willensentschluß aufrecht erhalten. Und so kann er denn auch, muthwillig sündigend, seinen Glauben aufgeben und sein Heil mit Wissen und Willen von sich werfen, so unbegreiflich und wahnwitzig ein solches Thun auch erscheinen mag. Die Möglichkeit des Abfalls und des Verlorengehens bleibt also für jeden Christen auf jedem Schritte seines Glaubenslebens als ernste Warnung stehen; sie ist durch die Vollkommenheit des neuen Bundes und durch das in die Herzen geschriebene Gesetz nicht schlechthin ausgeschlossen. Nur das bringt die verheißungsmäßige Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten mit sich, daß jener alles in sich schließt, was den Menschen davor bewahren kann, daß diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit werde, daß Gott selbst ihm das Begehen der Sünde des Abfalls so viel als möglich erschwert hat, und daß sie nur ἑκουσίως begangen werden kann, während im alten Bunde bei seinem auf steinerne Tafeln geschriebenen Gesetz keine solche den Abfall möglichst verhütende Vorsorge getroffen war. — Daß jene allerdings für jeden Christen vorhandene Möglichkeit nicht in so weitem Umfange zur traurigen und schrecklichen Wirklichkeit werden kann, daß das Fortbestehen eines im Bundesverhältnisse mit Gott stehenden neutest. Gottesvolkes in Frage gestellt würde, liegt in der Natur der Sache, und ist durch die Verheißung Gottes verbürgt. —

Der Abfall vom Christenglauben kann, wenn ihm wirklich eine lebendige Erkenntniß der Wahrheit vorausgegangen ist, nur ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν sein; damit ist aber nicht gesagt, daß das Begehen dieser muthwilligen Sünde nicht allmählig sich vorbereite, und daß nicht auch ein Betrug der Sünde (3, 13.) mit unterlaufe. Je mehr Jemand, dem inneren Antrieb des Geistes zuwider, es unterläßt auf das gehörte Wort zu achten (2, 1.), und gleichgiltig wird gegen das ihm dargebotene und geschenkte Heil (2, 3.), je sicherer er wird, indem er die Furcht, daß er hinter dem Ziele der verheißenen Gottesruhe zurückbleiben, d. h. dasselbe nicht er-

reichen könnte, aus seinem Herzen verbannt (4, 1.)*), je mehr er in dem Eifer, den Glauben und die freudige Selbstgewißheit der Hoffnung bis an's Ende festzuhalten, nachläßt (vgl. 4, 11. 3, 6. 14. 6, 11.), um so mehr wird er stumpf und träge (νωθρός 6, 12.), um so mehr gewinnen die vergänglichen Güter dieser sichtbaren Welt (irdischer Besitz, Befriedigung des sinnlichen Begehrens, äußerliches Wohlsein, ruhiges, von Leiden, Schmach und Verfolgungen ungetrübtes Leben) wieder Macht über sein Gemüth, um so leichter wird es der Sünde ihn durch den flüchtigen Genuß, den sie in Aussicht stellt, zu betrügen, um so mehr wird er geneigt, dem schon oft unterdrückten inneren Antrieb zum Festhalten seines Glaubens zum Trotz, in irdischer und fleischlicher Gesinnung seine Gotteskindschaft, sein Recht zu dem Thron der Gnade zu nahen und sein Erbrecht auf die messianischen Heilsgüter um äußeren Vortheils willen freiwillig dahinzugeben (12, 16.).

Die muthwillige Abfallssünde bereitet sich also allerdings psychologisch vor. Sie ist die Frucht einer ganzen Reihe von einzelnen muthwilligen und unbereut gebliebenen Sünden, das schließliche Resultat einer ganzen Reihe von Untreuen und gewaltsamen Unterdrückungen der Antriebe des h. Geistes. — Was bisher über den Abfall als ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν gesagt wurde, erklärt uns vollkommen die Art, in welcher sich der Vf. über die furchtbare Größe dieser Sünde aller Sünden (vgl. 10, 26. 11, 25. 12, 4.) und über ihre schrecklichen Folgen ausspricht. —

Schon in 6, 6. nämlich bezeichnet er dieselbe nicht blos als ein παραπίπτειν, sondern characterisirt auch das Verhalten der Abgefallenen als ein fortwährendes**) Wieder-

*) Zu den Worten δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι vgl. Bleek, Tholuck, De Wette, Lünem. und Delitzsch. Gegen die unrichtige Deutung, welche Ebrard und Moll (a. a. O. II. S. 19), nach dem Vorgange Schöttgen's den Worten geben wollen, vgl. besonders Lünem. und Delitzsch. —

**) Beachte die auf das part. aor. folgenden partt. praes. und vgl. darüber Delitzsch. —

kreuzigen des Sohnes Gottes. Denn wer, nachdem er Christi theilhaftig geworden war und die 6,4. f. geschilderten Gnadenerfahrungen gemacht hatte, sich wieder vom Christenglauben abwandte und mit dem ungläubigen Judenthum gemeinschaftliche Sache machte, der erklärte damit gegen sein eigenes besseres Wissen, daß Jesus sich fälschlich für den Sohn Gottes und den Stifter eines neuen Bundes ausgegeben habe; er bestätigte also an seinem Theile das Kreuzigungsurtheil, welches über Christum, als über einen Gotteslästerer ausgesprochen worden war, stimmte ein in den Widerspruch, den er von den Sündern zu erdulden hatte (12,3.), und riß sich damit freiwillig von aller Gemeinschaft mit Christo los (ἑαυτοῖς) *). Und durch ein solches Verhalten stellte er den Sohn Gottes gleichsam zur öffentlichen Beschimpfung aus; er that damit das Seine, um ihn der Schmach und dem Hohne der Welt preiszugeben (παραδειγματίζειν). — Ausführlicher characterisirt der Vf. in 10,29. den Abfall**) als einen frechen, muthwilligen Bundesbruch, als eine Verwerfung und Profanation des Heiligsten, was es im neuen Bunde gibt. Wer muthwillig aus dem neutest. Bundesverhältniß wieder herausgetreten und in's Judenthum zurückgefallen ist, der hat den neutest. Bundesmittler, den erhabenen Sohn Gottes mit Füßen getreten; er hat das Blut des neutest. Bundesopfers, obschon er seine heiligende Kraft erfahren hat, als er bei seinem Eintritte in den neuen Bund damit besprengt wurde, für unrein (κοινόν) geachtet***), indem

*) Vgl. über die Bedeutung des Wortes ἑαυτοῖς Bleek und Delitzsch. —

**) Die Meinung Stier's (II. S. 26 ff.), es sei in 10,26—31 nicht blos von Abgefallenen, sondern auch von beharrlich Ungläubigen die Rede, nöthigt ihn zu unrichtiger Deutung von v. 26 (Erkenntniß der Wahrheit) und v. 29. Nur unter den ὑπεναντίοι in v. 27 sind die beharrlich Ungläubigen mit zu verstehen. —

***) Κοινόν kann das Gewöhnliche im Gegensatz zum Heiligen heißen; es kann sich aber mit dem Begriff des Gewöhnlichen auch der des Unreinen verbinden. Dies ist sicher hier der Fall, wie Tholuck, Ebrard und Lünem. anerkennen, während Bleek, De Wette und Delitzsch bei der Bedeutung; „gewöhnlich" stehen bleiben. —

er es als Missethäterblut ansehen wollte; und den Geist der Gnade, dessen er als ein Glied des neutest. Bundesvolkes theilhaftig geworden, und in dem ihm die Gnade Gottes zu eigen gegeben war, hat er übermüthig und geringschätzig wieder von sich gewiesen und ihn verhöhnt. Diese Characteristik des Abfalls verräth besonders deutlich, daß der Vf. von einem ἑκουσίως ἁμαρτάνειν spricht; denn das Mitfüßentreten des Sohnes Gottes, welches uns schon durch 6, 6. (vgl. auch Joh. 13, 18.) erklärt ist, deutet auf eine entschiedene Feindschaft, auf einen ingrimmigen Trotz und einen frechen Hohn gegen den als Gottessohn erkannten Christus hin; das dem κοινὸν ἡγησάμενος contrastvoll zur Seite tretende ἐν ᾧ ἡγιάσθη macht bemerklich, wie sehr die Art, in welcher der Abgefallene das neutest. Bundesblut betrachtet, mit seiner eigensten Erfahrung im Widerspruch steht; und das ἐνυβρίζειν schließt ein widerwilliges Abweisen der Wirkungen des Geistes der Gnade, ein gewaltsames Sich-ihrer-erwehren in sich. — Daß und warum der Vf. den Rückfall in das Judenthum einen Abfall von dem lebendigen Gotte nennt (3, 12.) und ihn dem Abfall von Jehova zu den Götzen gleichstellt (12, 15. 16.: ῥίζα πικρίας, πόρνος) ist schon früher (S. 155 ff.) erörtert worden; und in welchem Sinne der Abgefallene in 12, 16. als ein Hurer und profaner Mensch (βέβηλος) mit Esau verglichen wird, der in thierisch-gemeiner Gesinnung um eine einzige Speise sein Erstgeburtsrecht hingab, geht aus dem hervor was schon oben im Hinblick auf diese Stelle bemerkt worden ist. —

Unter den schrecklichen Folgen eines solchen Abfalls ist vor Allem die Unmöglichkeit zu nennen, den Abgefallenen abermals zur Sinnesänderung zu erneuern (6, 6.). Es findet ein solcher keinen Raum mehr für die Sinnesänderung; die ihm dafür gegebene Frist ist abgelaufen; und wenn er auch hernach gerne die den Christen verheißenen Güter ererben möchte, ja selbst unter Thränen ihrer theilhaftig zu werden suchte, so kann er dadurch dem Verwerfungsurtheile Gottes, durch welches er des Heils verlustig wird

und der ἀπώλεια anheimfällt, nicht mehr entgehen. Ein typiſches Warnungsexempel hierzu iſt die Geſchichte Eſau's; denn dieſer wollte, nachdem er zuvor ſein Erſtgeburtsrecht um ein Linſengericht dahingegeben hatte, zu der Zeit, da die Folgen dieſer Handlung an den Tag treten mußten, den Segen ererben, als ob er trotzdem immer noch einen Anſpruch an denſelben machen könnte; aber er wurde (von ſeinem Vater und von Gott) verworfen, obwohl er ihn (den Segen) unter Thränen begehrte; denn es war zu ſpät zur Sinnesänderung (12, 17.)*). — Die eben angeführte Stelle: 12, 17. ſagt übrigens zunächſt Nichts von der ſubjectiven (pſychologiſchen) Unmöglichkeit der abermaligen Sinnesänderung eines Abgefallenen; ſie ſagt auch von Eſau nicht, daß ihm die μετάνοια nicht mehr möglich geweſen ſei; ſie läßt es ganz dahingeſtellt, ob Eſau wirklich ſeinen Sinn geändert hatte, oder nicht, und ob — in der Anwendung des Exempels — der Abgefallene ſeinen Sinn noch ändern kann oder nicht. Sie bezeugt nur ganz einfach, daß Eſau, nachdem er einmal ſein Erſtgeburtsrecht verſcherzt, und nachdem — was in gottgeordnetem cauſalem Zuſammenhang damit ſteht — Jacob ſtatt ſeiner den Segen empfangen hatte, gleichſam keinen Raum mehr fand, wo er ſeine μετάνοια hätte hinſtellen können; daß, gleichviel ob er ſeinen Sinn änderte oder nicht, die Zeit abgelaufen war, in der eine Sinnesänderung überhaupt noch Berückſichtigung finden konnte. — Sie bezeugt alſo in Beziehung auf die Abgefallenen, daß ihnen, nachdem ſie einmal die Würde und das Erbe, das ihnen als Erſtge-

*) Die von Tholuck, Ebrard und Lünem. vertretene Anſicht Beza's, nach welcher man unter der μετάνοια die Sinnesänderung nicht Eſau's, ſondern Iſaak's zu verſtehen hätte, können wir aus den von Bleek, De Wette und Delitzſch dawider geltend gemachten Gründen nicht billigen. Dann kann aber auch αὐτήν nicht mit De Wette auf μετανοίας, ſondern nur auf das allerdings etwas entfernt ſtehende τὴν εὐλογίαν bezogen werden; — eine Beziehung, die jedem Leſer durch Gen. 27, 38. nahe gelegt iſt. Vgl. gegen die De Wette'ſche Auffaſſung die Bemerkungen Lünem's. —

borenen im geiſtlichen Sinne zukam, muthwillig verſchleudert haben, von Gott keine Friſt zur Sinnesänderung gelaſſen iſt; die Zeit iſt für ſie abgelaufen, in der dieſelbe bei Gott überhaupt noch Berückſichtigung findet. Es gibt hiernach für jeden Menſchen nur **eine** Zeitperiode der Vorbereitung für das Antheilbekommen an Chriſto und den Empfang der Erkenntniß der Wahrheit, in welcher die Sinnesänderung ihre von Gottes Gnade ihr zugewieſene Stelle hat; dieſe Zeitperiode kann wohl kürzer oder länger ſein; aber wiederholen kann ſie ſich in dem Leben eines Menſchen nicht; es gibt nach dem Empfang der Erkenntniß der Wahrheit keine zweite Zeit der Langmuth und Geduld, in welcher Gott bereit ſteht den wieder abgefallenen Sünder mit offenen Armen aufzunehmen. Ein ſolcher hat vielmehr ſein Schickſal unwiderruflich entſchieden; er iſt und bleibt von Gott verworfen. — Die Frage, ob bei den Abgefallenen eine wirkliche Sinnesänderung zum zweitenmale ſtattfinden könne oder nicht, erſcheint hiernach als eine Frage von untergeordneter Bedeutung, und iſt — wie bemerkt — in 12, 17. gar nicht in Betracht gezogen. — Dagegen wird dieſe Frage durch 6, 6. allerdings verneinend beantwortet. Das ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν beſagt ja ausdrücklich, daß bei Abgefallenen eine abermalige Erneuerung, welche Sinnesänderung zur Folge hat, ſubjectiv oder pſychologiſch ſchlechthin unmöglich iſt*). Der

*) Eine Milderung dieſes ernſten Wortes iſt durchaus unſtatthaft; denn das ἀδύνατον für eine rhetoriſche Uebertreibung auszugeben, iſt mindeſtens ſehr willkürlich; und wenn man den inf. act. ἀνακαινίζειν betonen möchte, der nicht ſo, wie es der inf. pass. thun würde, alle Möglichkeit der Wiedererneuerung ſchlechthin ausſchließe, alſo den Ausweg offen laſſe anzunehmen, daß es zwar für menſchliche Lehrer, nicht aber für Gott (Matth. 19, 26.), unmöglich ſei ſolche Abgefallene wieder zu erneuern ſo braucht man — um von andern Gegengründen zu ſchweigen — nur auf die Begründung v. 7 f. hinzublicken, um zu erkennen, wie wenig eine ſolche Auffaſſung im Sinne des Vf's iſt und dem Zuſammenhange gerecht wird. — Ueber die Bedeutung, welche die Stelle Hebr. 6, 4 ff. in den Streitigkeiten der alten Kirche gehabt, und über die Mißdeutung, welche ſie namentlich von Seiten der orthodoxen Kirchenväter erfahren hat, vgl. Bleek, III. S. 173 f.; Tholuck, S. 266 f.; Delitzſch, S. 223 f. —

Abfall nach ſolchen Gnadenerfahrungen, wie ſie 6, 4 f. beſchrieben ſind, iſt nothwendigerweiſe eine ſo totale Verhärtung und Verſtockung des Herzens, daß ſelbſt das lebendige und kräftige Gotteswort nicht zum zweitenmale eine erneuernde Wirkung auf daſſelbe ausüben kann. Dieſer Ausſpruch ergänzt alſo den in 12, 17.; er gibt uns den Aufſchluß, daß für die Abgefallenen nicht nur die Friſt, innerhalb welcher ihre Sinnesänderung noch von Gott berückſichtigt wird, abgelaufen, ſondern auch eine abermalige wahre Sinnesänderung zur Unmöglichkeit geworden iſt. — Aber dieſe ſubjectiv-pſychologiſche Unmöglichkeit der abermaligen Sinnesänderung wird hier (6, 7 f.) alsbald wieder als eine Folge des über die Abgefallenen ergehenden göttlichen Verwerfungsurtheils dargeſtellt. Denn der Vf. begründet ſie in den Gleichnißworten: „Ein Land, welches den oftmals darauf herabkommenden Regen eingeſogen hat und dann Gewächſe gebiert, welche denen nützlich ſind, um deren willen es eben bebaut wird, wird des Segens Gottes theilhaftig; wenn es dagegen Dornen und Diſteln hervorbringt, ſo iſt es verworfen und dem Fluche nahe, und ſein Ende*) iſt, daß es nicht etwa blos ausdorrt, ſondern wie Sodom und Gomorra (vgl. Deut. 29, 22.) durch Feuer und Schwefel verbrannt wird.“ Der Sinn dieſer nicht völlig innerhalb der Grenzen des Gleichniſſes ſich haltenden, ſondern ſchon in das Gebiet des verſinnbildeten Gedankens übergreifenden Worte iſt klar. Chriſten, welche reiche Gnadengaben empfangen und in ſich aufgenommen haben, und nun in ihrem ganzen Verhalten Früchte bringen, wie Gott ſie von ihnen erwarten muß, Früchte, welche zur Ehre Gottes gereichen, werden von Gott geſegnet; wenn ſie aber ſtatt deſſen einer aufſchießenden, bitteren und giftigen Wurzel gleichen (12, 15.), wenn ſie, im grellſten Widerſpruch mit dem was man von ihnen erwar-

*) Das Relativum ἧς beziehen wir mit Lünem. und Delitzſch nicht auf κατάρας (Bleek), ſondern auf γῆ zurück; über die Conſtruction des Relativſatzes vgl. Delitzſch. —

ten ſollte, abfallen, ſo gehen ſie der ſchon empfangenen und aller weiteren Gnadenmittheilungen verluſtig; ſie ſind dann ſchon verworfen (ἀδόκιμος vgl. ἀπεδοκιμάσθη in 12, 17.), und dem Fluche nahe, und ihr Ende iſt die Verdammniß. — Weil alſo das Verwerfungsurtheil Gottes über ſie ſchon feſtſteht und alſo auch ihr Loos ſchon endgiltig entſchieden iſt, darum iſt es unmöglich, daß noch eine wahre Sinnesänderung bei ihnen eintritt. Denn eine ſolche kann nach S. 694 f. nur in Folge einer die Erneuerung der Geſinnung bewirkenden Gnadenthat Gottes zu Stande kommen *). —

Die Folgen davon, daß den Abgefallenen eine abermalige Sinnesänderung unmöglich, und daß überhaupt die für die Sinnesänderung beſtimmte Friſt für ſie verfloſſen iſt, ſind ſchon in den bisher erörterten Stellen angedeutet. Der Abgefallene hat nicht nur das einmal gekoſtete und doch verſchmähte Heil und den Segen des meſſianiſchen Erbes unwiederbringlich verloren (12, 17.); er iſt nicht nur von der Theilnahme an der Erfüllung der Verheißungen für immer ausgeſchloſſen (4, 1.); ſondern er verfällt auch in Folge des über ihn ausgeſprochenen Verwerfungsurtheils und Fluches (6, 8.) dem poſitiven Strafgerichte Gottes; er fällt, indem er ebenſo wie die Israeliten, deren Glieder in der Wüſte verfielen (3, 17.) ein Warnungsbeiſpiel des Ungehorſams darſtellt (4, 11) **). — Eine Sühnung ſeiner Sünde und Abwendung der ihr gebührenden Strafe iſt nicht möglich; denn nach der Verwerfung des Opfers Chriſti bleibt ihm kein, ſeine Sünden ſühnendes Opfer; ein ſolches iſt eben nur das Opfer Chriſti; und dies einzige, wahre Sühnopfer kommt ihm, dem muthwilligen Sünder, nicht mehr zu gut. Es

*) Das pſychologiſche Geſetz, nach welchem der Menſch durch einen ſolchen Abfall „ſich ſelber im Innerſten zerſtört, und zum Glauben untüchtig gemacht hat" iſt alſo in der objectiven Ordnung der göttlichen Strafgerechtigkeit begründet; im Widerſpruch mit unſerer Stelle leugnet dies Stier I. S. 164. —

**) Gegen die Lünem.'ſche Erklärung des Zweckſatzes in 4, 11. vgl. Delitzſch. —

bleibt ihm alſo nur eine unausſprechlich furchtbare Erwartung des unabwendbaren Gerichts und — am Ende (vgl. 6, 8.) — der Eifer des Feuers, das die Widerwärtigen verzehren wird (10, 26 f.).

Die Ueberzeugung von der Unabwendbarkeit und eine Vorſtellung von der furchtbaren Größe der Strafe des Abgefallenen, von deren Vorahnung ſeine Seele ſchon jetzt mit unbeſchreiblicher, qualvoller Bangigkeit erfüllt iſt, ſucht der Vf. in einem Schluß a minori ad majus durch Hinweiſung auf die unerbittliche Strenge, mit welcher ſchon die Uebertretungen des moſaiſchen Geſetzes beſtraft wurden, zu wecken (vgl. 2, 2 f. 10, 28 ff.). Wenn ſchon jede Uebertretung und jeder Ungehorſam gegen das durch Engel geredete Wort gerechte Vergeltung fand, wenn insbeſondere an jedem, der (z. B. durch Götzendienſt, vgl. Deut. 17, 2—7.) das Geſetz Moſis übermüthig und frevelhaft bei Seite ſetzte (alſo muthwillig das altteſt. Bundesverhältniß zerriß), ohne Erbarmen die Todesſtrafe vollzogen wurde, wie könnte ein Verächter des neuteſt. Heils der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes entrinnen! und wie viel ärger wird die Strafe ſein, deren er wegen ſeiner viel größeren Sünde, wegen ſeines frechen und muthwilligen Bruchs des neuen Bundes werth geachtet werden wird! Denn daß Gott vergeltendes Gericht üben wird, iſt ja unzweifelhaft gewiß (10, 30.); und es iſt furchtbar, dieſem Richter, dem lebendigen Gotte, der ein freſſendes Feuer iſt (12, 29.), in die Hände zu fallen (10, 31.). —

§. 95.

Die Verpflichtung, nach der τελειότης zu ſtreben.

Zu vgl.: * 1) Gebh. Th. Meyer: De tribus novellorum nascentis ecclesiae initiamentis, catechesi, baptismo et manuum impositione. Helmſt. 1690.

* 2) Baumgarten-Cruſius: Observationes in ep. ad Ebr. 6, 1. 2. Jen. 1827.

3) Derſelbe: Meletemata in Ebr. 6, 1. s. atque 2 Petr. 1, 19—21. in ſeinen Opuscc. theol. p. 129—141.

Alle dieſe Diſſertationen enthalten falſche Auslegungen der Stelle Hebr. 6, 1 f. —

Alles was der Vf. von dem Character und den ſchrecklichen Folgen der Sünde des vollſtändigen Abfalls ſagt, hat den Zweck die Leſer zur Erfüllung der erſten und hauptſächlichſten Bundespflicht des neuteſt. Gottesvolkes zu bewegen; ſie dazu zu bewegen, daß ſie ihre Glaubenszuverſicht in der Lebendigkeit und Intenſität ihres Anfangs feſthielten bis an's Ende. Es gibt nun aber natürlich auch noch andere Bundespflichten. Ein Chriſt hat nicht nur zu bewahren, was er ſchon hat, ſeitdem er gläubig geworden iſt, ſondern er hat auch zu erſtreben, was er noch nicht hat, ſo lange er noch nicht vollkommen iſt. Er muß nicht nur bleiben, was er iſt, ſondern er muß auch immer mehr werden, was er ſein ſoll. So gewiß es iſt, daß ſchon beim allererſten Anfang eines wirklichen Glaubenslebens Manches vorhanden iſt, was einem Chriſten nimmermehr verloren gehen ſoll, wie z. B. die Lebendigkeit und Freudigkeit der eben in ihm auflebenden Glaubenszuverſicht, eben ſo gewiß iſt es auf der andern Seite, daß es bei ihm zu einem Fortſchritt über den anfänglichen Stand ſeines Glaubenslebens kommen muß. Denn ein eben gläubig gewordener, eben in den neuen Bund aufgenommener Chriſt iſt natürlich noch nicht das was er eben durch die Wirkung der im neuteſt. Gottesreiche waltenden Kräfte der zukünftigen Welt und durch die Gnadenerfahrungen, welche er als ein Glied des neuteſt. Bundesvolkes macht, werden ſoll. Anfangs gleicht er noch einem unmündigen Kinde, das erſt nach und nach zu der Selbſtändigkeit und Reife des Mannesalters heranwächst.

Das Streben über den anfänglichen Stand des Glaubenslebens hinauszukommen, aus einem νήπιος ein τέλειος zu werden, iſt deßhalb die zweite Bundespflicht des neuteſt. Gottesvolkes. — Eine Characteriſtik der νήπιοι und der τέλειοι finden wir in der Stelle 5, 11. — 6, 3.;

doch faßt der Vf. dabei nicht die Verschiedenheit ihres Gesammtzustandes, sondern nur die Verschiedenheit des Zustandes ihrer Erkenntniß und Erkenntnißfähigkeit in's Auge; wie denn auch der ganze Unterschied zwischen νήπιοι und τέλειοι in unserem Briefe und anderwärts mit fast ausschließlicher Beziehung auf die Erkenntniß und das Verständniß der christlichen Wahrheit gemacht wird. Nach diesem Sprachgebrauche ist also das Streben nach der τελειότης nur die **eine** dem Gebiete der Erkenntniß zugehörige Aufgabe, welche den Christen durch jene zweite Bundespflicht gestellt ist. —

Wer zum Glauben gekommen ist, hat damit die ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας empfangen (10, 26.); aber er ist vorerst nur ein νήπιος. Das Fundament ist bei ihm gelegt, aber auf diesem Fundamente muß nun weiter gebaut werden. Seine Erkenntniß der Wahrheit ist erst eine Erkenntniß der ersten Elemente der Gottesworte (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ 5, 12.); nur die Anfangslehre von Christo (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος 6, 1.) ist ihm mitgetheilt. Und diese Anfangslehre, die leichteren grundlegenden und an die bisherigen Anschauungen des Gläubiggewordenen thetisch oder antithetisch am leichtesten anknüpfbaren Lehren sind auch vorerst die geistliche Nahrung, deren er bedarf, und die ihm dienlich ist; dagegen ist er für die Mittheilung höherer und tieferer Erkenntnisse, z. B. für die Belehrung über das Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks noch nicht reif; seine geistliche Fassungskraft ist noch nicht geübt, und er ist noch unerfahren im Worte der Gerechtigkeit, d. h. im Evangelium (5, 13.). Er gleicht einem unmündigen Kinde, das der Milch bedürftig ist, dagegen feste Speise noch nicht vertragen kann. — Der Vf. gibt uns selbst darüber Aufschluß, was er (natürlich im Hinblick auf die Verhältnisse einer aus vormaligen Juden bestehenden Gemeinde) *) zu den Elementen der Worte Gottes rechne. Es ist

*) Geschichtlich begann die Predigt des Evangeliums mit der Aufforderung zur Buße und zum Glauben; vgl. Marc. 1, 15., auch Act.

nach 6, 2. die Belehrung über die Taufe und Handauflegung, und über die Auferstehung der Todten und das ewige Gericht; also eine Belehrung, welche auf der einen Seite die Bedeutung und Wirkung der äußeren Handlungen, durch welche ein Mensch in die Gemeinde des neuteſt. Bundesvolkes aufgenommen wird, und auf der andern Seite die großen Thatsachen, welche den Schluß der Geſchichte dieſer Gemeinde und der Geſchichte überhaupt bilden, zum Gegenſtande hat. Die Erkenntniß dieſer vier Lehrſtücke bildet neben und nach der Sinnesänderung und dem gläubigen Vertrauen auf Gott das Fundament des chriſtlichen Glaubenslebens und der weiteren Heilserkenntniß. Der Inhalt dieſer Lehrſtücke, und außerdem was zur Abkehr von den todten Werken und zur gläubigen Hinkehr zu Gott bewegen ſoll, das iſt die den Unmündigen nöthige und dienliche Milch. —

Der Chriſt ſoll aber nicht immer der Milch bedürftig ſein; er ſoll nicht im Zuſtande der Unmündigkeit und Unerfahrenheit im Worte der Gerechtigkeit bleiben. Mit der Zeit muß es mit ihm dahin kommen, daß er nicht mehr nöthig hat, die Verkündigung von Chriſto, mit welcher man den Anfang macht, fort und fort zu hören; durch den fortwährenden Genuß dieſer für die Unmündigen beſtimmten Milch

---

17, 30 f. 19, 4. 20 f. — Daß dann namentlich bei bisherigen Juden eine Belehrung über die chriſtliche Taufe in ihrem Unterſchiede von andern Taufen und über die Handauflegung nothwendig war, erhellt aus Act. 18, 25. u. 19, 1—7.; vgl. auch Act. 2, 38. — Und daß endlich die Lehre von der Todtenauferſtehung und dem ewigen Gerichte einen Hauptbeſtandtheil der grundlegenden apoſtoliſchen Predigt bildete, zeigen die Stellen Act. 4, 2. 23, 6. 24, 14 f. 25. und beſ. Act. 10, 41 f. — Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß wir unter den aufgezählten Lehren, wenn ſich dieſe auch — wie oben bemerkt wurde — thetiſch oder antithetiſch an jüdiſche Lehren anknüpften, doch ſpecifiſch chriſtliche Lehren zu verſtehen haben. — Unter andern Verhältniſſen, wo es ſich z. B um die Unterweiſung von bisherigen Heiden oder von Chriſtenkindern handelt, können natürlich auch noch andere Lehren zu den Catechismuswahrheiten gerechnet, oder ſtatt einer oder der andern der aufgezählten Lehren andere genannt werden. —

würde wohl sein Leben nothdürftig erhalten, aber seine Kraft würde dadurch nicht wachsen *). Zur Mehrung seiner Kraft bedarf er der festeren Speise, einer zwar schwerer verständlichen, aber auch tiefer gehenden und das geistliche Leben mächtig fördernden Unterweisung in der christlichen Wahrheit; an sie muß er sich nach und nach gewöhnen; er muß seine geistlichen Sinne üben, ausbilden und schärfen, indem er sie gebraucht; auf dem gelegten Lebens- und Erkenntnißgrund muß er weiter bauen. Dadurch wird er mit der Zeit ein im Wort der Gerechtigkeit erfahrener τέλειος, dessen geistliche Sinne (Auffassungskraft, Verständnißvermögen, Urtheilskraft) wegen seiner durch Uebung erlangten Fertigkeit darauf wohlgeübt sind, in dem von verschiedenen Seiten her dargebotenen geistlichen Nahrungsstoff die heilsame und die schädliche Speise selbständig zu unterscheiden (5, 14.). Dann kann ihm die bloße Milch nicht mehr genügen; zu selbständiger Erkenntnißreife gekommen, ist ihm feste Speise, wie z. B. die Belehrung über den neutest. Hoheprieſter nach der Weise Melchisedeks, nothwendig und dienlich. —

Es ist eines Christen eigene Schuld, wenn er auf der Vorstufe christlicher Erkenntniß zurückbleibt; sein Mangel an Eifer im Streben nach der τελειότης ist es, der den Zustand der νηπιότης für ihn zu einem bleibenden macht. Ja dieser Mangel kann sogar zur Folge haben, daß Christen, die schon über den Standpunkt der Unmündigkeit hinausgeschritten waren, auf denselben zurücksinken. Und dies war bei den Hebräern der Fall. Sie hätten nicht nur im Ver-

*) „Wenn man die Bekehrungswege durchgegangen und aus einer generellen Erkenntniß das Heil in Jesu für seine schmachtende Seele erkannt und ergriffen hat, also Jesum über Alles lieb zu haben angewiesen worden ist, so ist es höchst nöthig zum Wachsthum in dem geistlichen Leben, zu immer tieferer Gründung in der Gemeinschaft mit Jesu, zu täglicher Speise für den Geist in der Erkenntniß Jesu genauer und tiefer zu forschen." Steinhofer in einem 1732 geschriebenen Briefe. Vgl. Knapp's Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Predigten Steinhofer's, S. XII. —

hältniß zu der Zeit, die ſchon vergangen war, ſeitdem ſie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt waren, Lehrer Anderer ſein können, ſondern ſie waren auch wirklich einmal ſo weit gekommen, daß ſie der Unterweiſung über die Elemente der Worte Gottes nicht mehr bedurften, und fähig waren die Belehrung über höhere Erkenntnißgegenſtände richtig aufzufaſſen (vgl. πάλιν in 5, 12. und γεγόνατε in 5, 11. und 12.). Aber es war ein Rückſchritt eingetreten: die Schärfe der geiſtlichen Faſſungskraft war ihnen abhanden gekommen; ſie waren ſo ſtumpfſinnig in Betreff des geiſtlichen Gehörſinnes geworden, daß es dem Vf. unſeres Briefes als eine ſchwierige Aufgabe erſcheint, von Chriſto, dem neuteſt. Hoheprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks *) in einer für ſie verſtändlichen Weiſe zu ihnen zu reden (5, 11.). Sie begnügten ſich ſo ſehr mit dem Elementariſchen der chriſtlichen Erkenntniß, in welchem das Chriſtenthum ſeine Anknüpfungspunkte an das Judenthum hat, und hatten auch (eben wegen dieſer falſchen Genügſamkeit) das rechte Verſtändniß der zu den Elementen gehörigen Heilswahrheiten in ſolchem Maaße verloren, daß ihnen wieder eine Belehrung darüber, was es mit dieſen Elementen für eine Bewandtniß habe **), Noth that, und daß

*) So iſt das περὶ οὗ mit Sebaſt. Schmidt und Lünem. aufzufaſſen. —

**) Wir leſen mit Tiſchendorf, Tholuck, De Wette, Moll (a. a. O. I. S. 4) und Delitzſch: τίνα; dies τίνα iſt aber — wie De Wette richtig bemerkt hat — nach Luc. 10, 22. 24, 17. Joh. 10, 6. 16, 17. Act. 17, 19. zu verſtehen. — Lieſt man mit Lachmann, Bleek, Ebrard und Lünem. τινά — wofür man nur das Eine geltend machen kann, daß der Gegenſatz zu διδάσκαλοι εἶναι wahrſcheinlich mache, daß der Vf. zu dem διδάσκειν ὑμᾶς ein handelndes Subject werde hinzugefügt haben, — ſo entſteht ein zu ſtarker Sinn. Denn wenn es mit den Hebräern ſo weit gekommen war, daß ſie von den Elementen Nichts mehr wußten, ſo hätte der Vf. nicht in 6, 1. ſagen können: „laſſet uns die Anfangslehre von Chriſto bei Seite laſſen;" er hätte das zerſtörte Fundament — wenn dies überhaupt noch möglich geweſen wäre (vgl. 6, 4 ff.), und im anderen Falle war jedes weitere Wort überflüſſig — zuerſt wieder legen müſſen, bevor er ſeine

ſie wieder der geiſtlichen Milch bedurften (5, 12.). — Da ihnen aber doch daran gelegen ſein ſollte, nicht immer Milch zu trinken, ſondern auch die den τέλειοι zukommende feſte Speiſe zu eſſen, ſo ermahnt ſie der Vf. nach der τελειότης zu ſtreben, und ſpricht ſeinen Vorſatz aus, mit Beiſeitelaſſung der Anfangslehre von Chriſto, ſie zu der τελειότης zu führen, und nicht abermals das Fundament zu legen (6, 1.) *). Er konnte trotz des vorhin geſchilderten

---

Leſer in der chriſtlichen Heilserkenntniß weiter zu führen verſuchte. — Hatten ſie dagegen — nach der Accentuation τίνα — wohl noch eine Kenntniß der στοιχεῖα, aber kein rechtes Verſtändniß derſelben und keine Einſicht darein, daß dieſelben eben bloſe στοιχεῖα ſeien, ſo konnte der Vf. wohl hoffen, daß gerade eine Belehrung über die nicht zu den Elementen gehörige Wahrheit, von welcher er zu ſprechen gedachte, ihnen auch zu einem beſſeren Verſtändniß und zu einer richtigen Betrachtungsweiſe der στοιχεῖα verhelfen werde. Jenes tadelnswerthe Sichgenügenlaſſen an den Elementen und der Mangel an Einſicht in das wahre Weſen derſelben, hatte ja ſeinen Grund darin, daß die Hebräer es verſäumten nach der τελειότης zu ſtreben, daß ſie namentlich, an die altteſt. Verſöhnungsanſtalt ſich haltend, ſich keine Mühe gaben die Bedeutung des Todes und des Eingangs Chriſti in den Himmel verſtehen zu lernen. Das Streben nach der τελειότης und inſonderheit das Streben, den Tod Chriſti als einen Opfertod, und ſeinen Eingang in den Himmel als einen hoheprieſterlichen Eingang in das wahrhaftige Allerheiligſte zu begreifen, war daher das rechte, ja das einzig wirkſame Mittel, durch welches die Hebräer auch wieder zum rechten Verſtändniß und zur rechten Betrachtungsweiſe der ihnen nicht unbekannten στοιχεῖα gelangen konnten. Darum konnte der Vf., trotz des in 5, 12. über ſie ausgeſprochenen Urtheils, die Ermunterung in 6, 1. an ſie richten. —

*) Man hat die Worte 6, 1–2. weder mit Tholuck und De Wette einſeitig als Ankündigung des Vorhabens des Vf's, noch mit Bleek, Ebrard, Lünem., Hofmann (I. S. 553) und Moll (a. a. O. I. S. 5 ff.) einſeitig als Ermahnung an die Leſer zu betrachten. Die dieſe beiden Anſichten zuſammenfaſſende, richtige Auffaſſung hat Delitzſch aufgeſtellt und begründet. Darnach faßt ſich der Vf. in den beiden Hauptſätzen φερώμεθα und ποιήσωμεν mit den Leſern ſo in eins zuſammen, daß das φέρεσθαι ἐπὶ

Zuſtandes der νηπιότης, in welchen die Hebräer zurückgeſunken waren, dieſen Vorſatz ausſprechen und ausführen, weil die Mittheilung der zur feſten Speiſe gehörigen Lehre vom Hoheprieſterthum Chriſti nach der Weiſe Melchiſedeks, falls es ihm möglich wurde ſie in einer für die Leſer faßbaren Weiſe vorzutragen (5, 11.), nicht nur geeignet war, ſie aus dem Zuſtand der νηπιότης herauszuführen und der τελειότης näher zu bringen, ſondern auch mittelbar die

---

τὴν τελειότητα von beiden gilt, jedoch in verſchiedenem Sinne: von den Leſern ſofern ſie nach der τελειότης ſtreben ſollen, von dem Vf. dagegen ſofern er ihnen durch ſeine Belehrungen dazu behilflich ſein will. Die Participialſätze haben zwar grammatiſch daſſelbe doppelſeitige Subject wie die Hauptverba, logiſch aber und in der Wahl der Ausdrücke beziehen ſie ſich überwiegend auf den Vf. — „Es liegt darin, ſagt Delitzſch, nichts Unnatürliches; wir würden auch ſagen können, wenn wir es mit zurückgebliebenen Schülern zu thun haben: laßt uns eifrig auf ein höheres Wiſſen bedacht ſein, indem wir bei Seite liegen laſſen das worüber ihr längſt hinaus ſein ſolltet.“ — Nur durch dieſe Auffaſſung werden die von Lünem. nicht gehörig beachteten Bedenken, durch welche Ebrard zu der unrichtigen Erklärung des καταβάλλεσθαι durch „zerſtören, einreißen“ getrieben worden iſt, gehoben. — Das διό in 6, 1. wird man logiſch ganz paſſend finden, wenn man den Nachdruck beachtet, der auf das οὐ στερεᾶς τροφῆς in 5, 12. fallen muß, weil der Vf. die Abſicht hat, den Leſern ſolche feſte Speiſe zu reichen. Er hat ja eine Erörterung über das Hoheprieſterthum Chriſti nach der Ordnung Melchiſedeks angekündigt (5, 11.); er hat den Hebräern geſagt, es ſei ihm ſchwer ihnen dieſe Belehrung in faßlicher Weiſe zu geben, weil ſie eigentlich gar nicht fähig ſeien eine ſolche feſte Speiſe zu genießen; denn ſie ſeien noch νήπιοι; die feſte Speiſe aber gehöre den τέλειοι. Auf alles dies (5, 11—14.) gründet ſich auf der einen Seite die Ermahnung: ſtrebet, da es doch gewiß ſehr tadelnswerth iſt, wenn ein Chriſt immer ein unmündiges Kind bleibt, nach der τελειότης, und zwar — nach dem Zuſammenhang — zu dem beſonderen Zwecke, damit meine Belehrungen nicht gar umſonſt ſind; und auf der andern Seite das Verſprechen: ich will euch, da ihr noch ſo weit zurück ſeid, zur τελειότης führen, indem ich euch, die Anfangslehre bei Seite laſſend, mit allem Fleiß die höhere Lehre vom Hoheprieſterthum Chriſti nach der Weiſe Melchiſedeks ſo verſtändlich als möglich mache. —

nöthige Belehrung darüber in ſich ſchloß, was es mit den Elementen für eine Bewandtniß habe. Auch behandelt er ſie ja damit nicht als τέλειοι, ſondern nur als ſolche, welche, ſeiner Ermahnung folgend, τέλειοι werden, und deßhalb ihre geiſtlichen Sinne üben wollen. Doch ruht ſeine Ermahnung an die Leſer und ſein eigener Vorſatz auf der Vorausſetzung, daß Gott noch das Gelingen dazu gebe, daß jene mittelſt ihres Strebens und mittelſt der Belehrungen, die er ihnen geben will, zur τελειότης gelangen (6, 3.); mit andern Worten: auf der guten Vorausſetzung (vgl. 6, 9 f.), daß das Lebens- und Erkenntnißfundament, auf welchem die τελειότης ruhen muß, bei ihnen nur wankend geworden (5, 12.), aber noch nicht zerſtört worden iſt, daß alſo das Aeußerſte, der völlige Abfall und die ſchrecklichen Folgen deſſelben, bei ihnen noch nicht eingetreten iſt (6, 4 ff.). Denn die Erfüllung der erſten und hauptſächlichſten Bundespflicht iſt natürlicherweiſe die Vorausſetzung für die Erfüllung der Pflicht, nach der τελειότης zu ſtreben; wer die empfangene, grundlegliche Erkenntniß der Wahrheit wieder wegwirft, kann unmöglich in der Erkenntniß der Wahrheit fortſchreiten. —

Schließlich haben wir noch die Folgerungen zu beleuchten, welche Ritſchl und Köſtlin aus den eben betrachteten Ausſprüchen des Vf's gezogen haben. Ritſchl*) meint: der Glaubensbegriff gehöre nach dem Vf. zu den niederen Elementarbegriffen, während für Paulus die Darſtellung des Glaubens eine die gewöhnliche Auffaſſung überſteigende (Röm. 1, 11.) und nur den Pneumatiſchen, nicht mehr Unmündigen zugängliche (1 Cor. 3, 1. 2.), höhere, geiſtige Mittheilung ſei. Und indem der Vf. die Lehre vom Werke Chriſti als eine nur für die Vollkommenen beſtimmte anſehe, ſtelle er die Gnoſis der Piſtis gegenüber, während nach Paulus die Gnoſis ein nothwendiges Moment der Piſtis ſelbſt ſei. Denn der letztere muthe jedem wahrhaft Glauben-

*) Vgl. Ritſchl, 1te Aufl., S. 272 (in der 2ten zurückgenommen). —

den zu, das Verhältniß seines Glaubens zu der Gnade Gottes und zu dem Tode und der Auferstehung Christi zu wissen (Röm. 6, 3.), während unser Vf., welcher den Glauben nur auf Gott und die übersinnliche Welt beziehe, und die Deutung des Erlösungswerkes Christi nicht in den Glauben mit einschließe, die Lehre davon als etwas Höheres, als Gegenstand der specifischen Erkenntniß entwickle. — Im Wesentlichen übereinstimmend bemerkt Köstlin*): es sei unserem Vf. im Vergleich mit allen übrigen neutest. Schriftstellern der hohe Werth eigenthümlich, den er den στοιχεῖα gegenüber auf die τελειότης, auf eine über die einfache Bekanntschaft mit den Fundamentalartikeln hinausschreitende, höhere Auffassung, mit einem Worte der Pistis gegenüber auf die Gnosis lege; erst diese höhere Auffassung wolle er als τελειότης gelten lassen, während er die bloße πίστις als etwas noch Unvollkommenes betrachte. — Diese Folgerungen sind in den Worten des Vf's nicht begründet. Denn in 6, 1. ist ja nicht von einer Lehre von der Sinnesänderung und vom Glauben die Rede; vielmehr gehört die Sinnesänderung und der Glauben selbst zum θεμέλιον; man kann also nicht sagen, daß der Vf. den Glaubensbegriff zu den niederen Elementarbegriffen rechne **). — Sodann — und dies gilt auch gegen die Bemerkungen Köstlin's — ist es nicht wahr, daß der Vf. auf die elementarischen Lehren (6, 2.) im Vergleich mit den höheren Erkenntnißgegenständen wenig Werth legt; er betrachtet sie ja, wie er ausdrücklich sagt, als θεμέλιον, als Erkenntnißfundament; und das Fundament ist doch wahrlich nicht minder wichtig, als das darauf ruhende Gebäude; auch tadelt er ja die Leser sehr darüber, daß ihnen das rechte Verständniß der Elemente abhanden gekommen ist***). Wenn er ihnen aber auch die Christenpflicht vorhält, daß sie es hinsichtlich ihrer Glaubenserkenntniß nicht bei dem bloßen

*) Abhandl. 1854, S. 403 f. —

**) Vgl. Hofmann, I. S. 553 f.

***) Vgl. Bleek, III. S. 121 f. —

Fundamente lassen dürften, sondern auf demselben weiterbauen müßten, so liegt hierin keine Herabsetzung des Fundaments. — Endlich ist in der ganzen Stelle nirgends die πίστις der γνῶσις gegenübergestellt. Nur die mangelhafte Glaubenserkenntniß der Unmündigen steht der tiefergehenden Glaubenserkenntniß der τέλειοι gegenüber. Auch dadurch, daß der Vf. die Lehre vom Werke Christi als eine für die τέλειοι bestimmte ansieht, nicht aber für die νήπιοι, welchen er doch die πίστις ἐπὶ θεόν zuschreibt, — stellt er nicht die Gnosis der Pistis gegenüber; macht auch das Erlösungswerk Christi nicht zum besonderen Gegenstand der Gnosis im Unterschiede von der Pistis *); sondern er setzt nur die Thatsache voraus, daß bei noch im Stande der Unmündigkeit befindlichen, ängstlich an der Einheit Gottes festhaltenden Judenchristen die fundamentale aber noch unentwickelte πίστις ἐπὶ θεόν vorhanden sein kann, ohne daß sich dieselbe schon zu einer wirklichen Glaubenserkenntniß von der Würde der Person Christi und von der Bedeutung seines Todes und seiner Erhöhung entwickelt hat. Für diese Thatsache war ja die Hebräergemeinde der lebendige Beweis. Hiernach steht nicht πίστις und γνῶσις, deren Sonderung dem Vf. gar nicht in den Sinn kommt, sondern nur das unentwickelte und mangelhafte Glauben und Erkennen der νήπιοι dem entwickelteren und vollständigeren Glauben und Erkennen der τέλειοι gegenüber. Von jenem zu diesem fortzuschreiten, das ist eben die erste durch die zweite Bundespflicht dem Christen gestellte Aufgabe. —

§. 96.

Der ἁγιασμός.

Die Verpflichtung nach einem Fortschritt über den anfänglichen Stand des Glaubenslebens zu trachten, schließt aber auch noch eine zweite dem Gebiete des Lebens zugehörige Aufgabe in sich. Wir können dieselbe kurz als ein Trachten nach dem ἁγιασμός bezeichnen. —

*) Vgl. Tholuck, S. 88. —

Die Glieder des neuteſt. Gottesvolkes ſind zwar principiell ἡγιασμένοι (§. 66); der Wille Gottes iſt ihnen in das Herz geſchrieben. Auch ſind ſie als Gläubige in einem Zuſtande, der von Gott als ein Zuſtand der Rechtbeſchaffenheit anerkannt wird, in welchem ſie alſo Gott gefallen (vgl. §. 89). — Aber doch leben ſie noch mitten in einer ſündigen Welt, in welcher ſie fortwährenden Verſuchungen ausgeſetzt ſind (2, 18.). Sie ſind noch behaftet mit Schwachheiten, welche ihr Herz den von außen kommenden Anfechtungen und Verſuchungen zugänglich machen (4, 15.). Sie tragen noch manche ſie beſchwerende, und in ihrem Chriſtenlaufe hindernde Laſt (ὄγκος) und ſind von der Sünde ſogar noch um und um umgeben, wie von einem bauſchigen Gewande (12, 1.). Ihr actueller Zuſtand entſpricht alſo dem noch nicht, was ſie principiell ſchon ſind. Daraus entſpringt die Aufgabe nach fortgehender Heiligung (ἁγιασμός) zu jagen (διώκειν), da das vollendete Nahen zu Gott, das Schauen des Herrn, nur denen verſtattet ſein wird, die ſich während ihres diesſeitigen Chriſtenlebens um die Heiligung ernſtlich bemüht haben (12, 14.). Zu dieſem Bemühen gehört ein entſchiedenes Kämpfen gegen die Verſuchungen, das Ablegen der eigenen Sünde (12, 1.), das Streben in allen Stücken einen löblichen Wandel zu führen (13, 18.) u. ſ. w. —

Doch iſt der ἁγιασμός keineswegs ein Product der eigenen Anſtrengungen der Chriſten. Vielmehr iſt es Gott, der ſie in jedem guten Werke geſchickt macht, damit ſie ſeinen Willen erfüllen können; er ſelbſt wirkt in ihnen, was ihm wohlgefällig iſt (13, 21.). Nur dadurch, daß die allmächtige Kraft des heiligen Gottes in ihnen wirkt, werden ſie mehr und mehr geheiligt. Ja ihre Heiligung iſt weſentlich nur ein wachſendes Antheilbekommen an der Heiligkeit Gottes; Gott theilt dieſelbe mit, und der Chriſt nimmt ſie mehr und mehr in ſich auf. Wie ſein neues, geheiligtes Leben ſeinen Urſprung in Gott hat (vgl. 2, 11.), ſo iſt auch jedes Wachsthum dieſes Lebens durch einen neuen Zufluß der Heiligkeit Gottes bedingt; und die vollendete Heiligkeit, welche das

Ziel der Entwicklung des christlichen Lebens ist, ist nichts Anderes, als die vollkommene Aufnahme und Aneignung der eigenen Heiligkeit Gottes, ein Wiederstrahlen des in den Gläubigen hineinfallenden göttlichen Lichtes (vgl. 12, 10.: εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ). — Die Mittheilung der Heiligkeit Gottes vollzieht sich durch die Vermittlung Christi (vgl. S. 614); er ist der ἁγιάζων (2, 11.); durch ihn wirkt Gott in den Gläubigen, was ihm wohlgefällig ist (13, 21.). —

Aber wenn auch hiernach der ἁγιασμός des Christen ein Werk Gottes und Christi ist, so ist doch das Jagen nach dem ἁγιασμός, d. h. das ernste Verlangen darnach und die Anstrengung der schon empfangenen Kraft, die Voraussetzung, unter welcher Gott und Christus ihr Werk an und in dem Menschen vollführen. Auch bleibt, indem Gott durch Christum in dem Menschen wirkt, der eigene Wille und die eigene Kraft des Menschen nicht in müßiger Ruhe, sondern sie werden in Thätigkeit versetzt. Darum ist das gesammte sittliche Verhalten des Christen auch sein eigenes Werk (6, 10.). — Zu dem Jagen nach der Heiligung treibt Gott theils durch die innerlich richtende, die verborgensten bösen Gesinnungen und Gedanken des Herzens strafende Wirksamkeit seines Wortes (4, 12.), theils durch seine Züchtigungen (12, 10 f.). —

Wie die neutest. Bundespflichten überhaupt eng miteinander zusammenhängen, so steht insbesondere die Erfüllung der Pflicht, von welcher wir eben reden, in der innigsten Wechselbeziehung zu der Erfüllung der ersten Bundespflicht. Die Sünde ist (nach 12, 1.) das Haupthinderniß, welches uns das standhafte Ausharren im Glauben schwer macht; und ein unheiliger gemeiner Sinn kann (nach 12, 16.) sogar die Wurzel des Abfalls vom Glauben sein. Wer also, die Grundpflicht des neutest. Bundesvolkes erfüllen, d. h. im Glauben beharren will, der muß durch das Jagen nach der Heiligung jenes Hinderniß mehr und mehr wegräumen und diese Wurzel ausrotten. Andrerseits kann natürlich auch

Niemand nach der Heiligung trachten, der nicht im Glauben beharrt. —

Im Einzelnen warnt der Vf. vor Unzucht und Ehebruch und vor Geldgier, ermahnt dagegen zur Keuschheit, durch welche die Ehe in Ehren gehalten werden soll *), und zur Genügsamkeit, zu welcher uns das kühne Vertrauen auf das Verheißungswort Gottes, daß er uns nicht verlassen noch versäumen wolle, bewegen muß (13, 4—6.). — Besonders aber hebt er die Liebe hervor (10, 24.), namentlich die brüderliche Liebe zu denen die auch zu der Familie der Söhne Gottes und zu der Gemeinschaft der Heiligen gehören. Diese Bruderliebe (φιλαδελφία 13, 1.) beweist sich namentlich in Handreichung, welche armen Brüdern geleistet wird (6, 10.), in lebendig mitfühlender und thätiger Theilnahme für die um des Glaubens willen geschmähten, bedrängten oder gefangengehaltenen (10, 33 f. 13, 3.), und in Gastfreundschaft gegen die auf Reisen begriffenen Brüder (13, 2.); sie selbst aber ist ein Ausfluß und Erweis der Liebe zu dem Namen Gottes, d. h. zu der in Christo gegebenen Offenbarung seines Wesens (6, 10.). Darum gilt von dem Wohlthun und Mittheilen der Bruderliebe ganz besonders, was in 13, 16. von den aus der Liebe stammenden guten Werken (10, 24.) überhaupt gesagt ist: es sind Opfer, an denen Gott Wohlgefallen hat (vgl. 6, 10.). —

§. 97.

Die das Gemeindeleben betreffenden Verpflichtungen.

Zu den beiden Bundespflichten, der Bewahrung und des Strebens nach dem Wachsthum des anfänglichen Glaubenslebens, von denen die zweite wieder die zweifache Verpflichtung zum Streben nach der τελειότης und zum Jagen nach dem ἁγιασμός in sich schließt, kommen nun noch die Pflichten, welche jeder Christ gegenüber der Gemeinschaft, welcher er als Glied angehört, zu erfüllen hat. —

---

*). Vgl. zu Hebr. 13, 4.: Deyling, Observatt. sacr. III. S. 461—480. —

Die Christengemeinde ist ein lebendiger Organismus; jedes Glied derselben steht in enger Verbindung und lebendiger Wechselbeziehung zu den andern Gliedern, und die Gesundheit oder Krankheit seines Glaubenslebens übt einen heilsamen oder schädlichen Einfluß auf das Glaubensleben Anderer, also auch auf den Zustand des gesammten Gemeindelebens aus: ebenso steht auf der andern Seite er selbst wieder unter dem Einflusse anderer Gemeindeglieder und des Gesammtzustandes der Gemeinde. — Wenn z. B. ein Gemeindeglied zum Abfall sich hinneigt, sich der in Christo geoffenbarten Gnade Gottes entzieht, und die Bosheit seines ungläubigen Herzens offenbaren, und zu Ansehen und Einfluß gelangen kann, so bereitet es der ganzen Gemeinde viel Noth und Beschwerde, und zieht Viele in die gleiche Abfallssünde oder wenigstens in Unlauterkeit und einzelne sie befleckende Verleugnungssünden hinein (12, 15.). Wenn andererseits die Gemeinde (der Mehrheit ihrer Glieder nach) die lässigen Hände und die erschlafften Kniee wieder aufrichtet und für ihre Füße*) ebne und gerade Bahnen bereitet, d. h. wenn sie sich ermannt, in Standhaftigkeit auf dem geraden Wege des unverfälschten und unverkümmerten Christenglaubens und des Bekenntnisses und der Bethätigung dieses Glaubens festen Schrittes fortzuwandeln, so hat dies die heilsame Folge, daß auch die einzelnen lahmen, d. h. schon zum Abfall geneigten Gemeindeglieder nicht vom rechten Wege abkommen, sondern von ihrer Neigung zum Abfall wieder geheilt werden (12, 12 f.). —

Darum legt einem Christen nicht nur die Bruderliebe, welche er den einzelnen Gemeindegliedern, sondern auch die lebendige Theilnahme und thätige Fürsorge, welche er der Gemeinde als einem Ganzen schuldig ist, die Pflicht auf, für das geistliche Wohl seiner Brüder nach Kräften Sorge zu tragen. Es ist also damit allein noch nicht gethan, daß er selbst kein böses Beispiel gibt, sondern in standhaftem Glauben richtig wandelt (12, 13.); er muß auch sorgsam dar-

*) Ueber den dat. τοῖς ποσὶν ὑμῶν vgl. Delitzsch. —

werden ſie der vollſtändigen Erfüllung der Verheißung theilhaftig, wofür der Vf. die Ausdrücke: λαμβάνειν τὴν ἐπαγ. (9, 15. vgl. 11, 13.), ἐπιτυγχάνειν τῆς ἐπαγ. (6, 15. 11, 33.) und κομίζεσθαι τὴν ἐπαγ. (10, 36. 11, 39.) gebraucht. Man beachte übrigens, wie überall, wo er die den Chriſten noch bevorſtehende vollſtändige Verheißungserfüllung im Sinne hat, die ganze Fülle der zukünftigen Güter in eine einzige Verheißung, in „die Verheißung" κατ' ἐξοχήν zuſammengefaßt erſcheint (vgl. 6, 17. 9, 15. 10, 36. 11, 39.) *); es ſind ja auch alle einzelnen Verheißungen in der einen, welche die Wiederkunft Chriſti ankündigt, enthalten, da der wiederkommende Chriſtus dem Volke Gottes die Fülle des ewigen Heiles mitbringt (9, 28.). —

Das Davontragen der durch die Verheißung in Ausſicht geſtellten „zukünftigen Güter" betrachtet der Vf. auch unter dem Geſichtspunkte des Lohnes; es iſt ein Lohn (μισθαποδοσία), welchen Gott denen die ſeinen Willen thun (10, 36.), indem ſie in Langmüthigkeit und Standhaftigkeit ihren Glauben und ihre freudige Zuverſicht bewahren (vgl. 6, 12. 15. 10, 35 f.), zugeſagt hat; ein großer Lohn, der für den Verluſt der größten irdiſchen Schätze reichlich entſchädigt (vgl. 11, 26.). — Ferner wird der Inbegriff der zukünftigen Güter, welche den Chriſten dereinſt zu eigen gegeben werden, auch als das ewige Erbe (ἡ αἰώνιος κληρονομία) bezeichnet, zu welchem ſie berufen ſind (9, 15.); dies ewige Erbe iſt ihre beſte und unverlierbare Habe, im Hinblick auf welche ſie den Raub ihrer irdiſchen Güter mit Freuden aufnehmen können (10, 34.). — In ſehr eigenthümlicher Weiſe wird der Begriff der κληρονομία dadurch näher beſtimmt, daß der Vf. damit die Vorſtellung eines von Chriſto gemachten Teſtamentes verbindet (9, 16 f.). Chriſtus erſcheint dadurch als

*) Den sg. ἡ ἐπαγγελία wendet der Vf. ſonſt nur an, wo er von einer beſtimmten einzelnen Verheißung ſpricht (wie in 6, 15. und 11, 9.); dagegen finden wir in allen übrigen Stellen den plur. (vgl. 6, 12. 7, 6. 11, 13. 17. 33). —

der urſprüngliche alleinige Beſitzer der κληρονομία, während die Berufenen dieſelbe von ihm und durch ihn (nachdem ſein Teſtament durch ſeinen Tod rechtskräftig geworden iſt) empfangen (vgl. §. 69). — Hierin liegt zugleich eine Andeutung über das Weſen der κληρονομία, oder — was daſſelbe iſt — über den Inhalt der ἐπαγγελία; die Andeutung nämlich, daß das ewige Erbe der Chriſten darin beſteht, daß ſie in demſelben, über alle irdiſche Unvollkommenheit erhabenen Zuſtande, in welchem der erhöhte Chriſtus ſich befindet, leben, und an ſeiner Seligkeit und Herrlichkeit theilhaben werden. Dies wird denn auch durch einzelne Ausſprüche ſpecielleren Inhaltes beſtätigt. —

Der Vf. gibt uns nämlich auf die Frage: worin die κληρονομία beſteht, zunächſt die Antwort: in der σωτηρία (vgl. 1, 14.: κληρονομεῖν σωτηρίαν). Freilich bezeichnet dieſer Begriff, wie im ganzen N. T.e*), ſo auch in unſerem Briefe, nicht das ſchlechthin zukünftige, ſondern das bereits gegenwärtige und nur in ſeiner Vollendung zukünftige Heil (vgl. 2, 3. 6, 9.). Doch herrſcht die Betrachtungsweiſe, nach welcher die σωτηρία noch Gegenſtand der Verheißung und Hoffnung iſt, vor; denn der Vf. nennt dieſelbe nicht nur σωτηρία αἰώνιος (5, 9.), ſondern er ſagt auch ausdrücklich, daß der wiederkommende Chriſtus denen die ſeiner warten zur σωτηρία erſcheinen werde (9, 28.; vgl. auch noch 1, 14.). Hier iſt die σωτηρία eine rein zukünftige, erſt von dem wiederkommenden Chriſtus zu erwartende, und man hat alſo negativ die vollſtändige Errettung aus aller Sünde, allen Sündenfolgen, aller Erdennoth, aller Anfeindung der ungläubigen Welt, aller Todesmacht und poſitiv**) die vollendete Seligkeit — kurz die Frucht des σώζειν εἰς τὸ παντελές (7, 25.) darunter zu verſtehen. Indem der Vf. nun Chriſtum den ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας der Söhne Gottes

*) Vgl. Weiß, S. 54 f. 64 f. 78 f. Schmid, II. S. 143.

**) Daß σωτηρία kein blos negativer Begriff iſt, wie öfter behauptet worden iſt, beweiſt ſchon die Stelle 2, 3. —

(2, 10.) nennt, ſtellt er ihn nicht nur als den Urheber (wie 5, 9. und 9, 28.), ſondern auch als den Urbeſitzer der σωτηρία dar, ſo daß der Gedanke, der wiederkommende Chriſtus erſcheine den Gläubigen zum Heile, näher dahin zu beſtimmen iſt: Chriſtus theilt den Gläubigen bei ſeiner Wiederkunft das Heil, in deſſen Beſitz er ſelbſt iſt, mit; er erhebt ſie zu dem Zuſtande des vollkommenen Heilsbeſitzes, in welchen er vor ihnen und für ſie eingetreten iſt. —

Auch die übrigen Ausſagen des Vf's über das Ziel, zu welchem die Gläubigen gelangen, deuten darauf hin, daß ſie dadurch einer τελείωσις, wie ſie Chriſto ſelbſt eigen iſt, theilhaftig werden. Wie Chriſtus von den Todten heraufgeführt worden iſt (13, 20.), ſo werden auch ſie von den Todten auferſtehen. Zwar iſt die Auferſtehung der Todten eine allgemeine (6, 2.); aber nur für die Gläubigen iſt ſie ein großes Glück (11, 35.); denn nur ſie werden in dem auf dieſelbe folgenden ewigen Gerichte (vgl. 6, 2. 9, 27.) das Leben erwerben, während die Ungläubigen der ἀπώλεια verfallen (10, 39.). Für die Gläubigen iſt alſo die Auferſtehung, wie für Chriſtum ſelbſt, der Uebergang zum Leben (12, 9.: ζήσομεν; 10, 38.: ζήσεται; vgl. mit 7, 16. 24. 25.), zu dem wahren, unauflöslichen, ewigen und ſeligen Leben *), welches, ſofern es für Andere offenbar wird, die größte Herrlichkeit iſt. Denn Gott führt ſeine Söhne nach 2, 10. durch die Vermittlung Chriſti (ἀρχηγός) auch zu der Herrlichkeit (δόξα) empor, zu welcher er ihn, den Herzog ihres Heils, zuerſt geführt hat, indem er ihn wegen ſeines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt hat **). — Alle Glieder des neu-

*) Den Ausdruck ζωὴ αἰώνιος gebraucht der Vf. freilich nirgends, obſchon ihm — wie die oben angeführten Stellen zeigen — der Begriff ſelbſt nicht unbekannt iſt. —

**) „Die Herrlichkeit iſt uns aufbehalten bis zum Eingang in ſein ewiges Reich. Sie ſtrahlt uns entgegen von ſeinem Thron, und wird uns offenbar werden in ſeiner Zukunft. Indeſſen überläßt man ſich ſeiner Leitung, und eilet dem Ziele zu, dahin er uns unfehlbar bringen wird. Man ſieht nur auf ſein Herz und ſeine Hand; iſt ruhig,

teſt. Bundesvolkes, denen ſchon jetzt Himmelsbürgerrecht ertheilt iſt (12, 23.), leben dann, wie Chriſtus ſelbſt, im Himmel. Während ſie auf Erden Fremdlinge und Beiſaßen waren, ſind ſie dann in ihr himmliſches Vaterland, in das wahrhaftige „Land der Verheißung“ gelangt (11, 9. 10. 13—16.), ſind in vollkommener Weiſe Bewohner des himmliſchen Jeruſalems geworden, dieſer feſtbegründeten Stadt, deren Baumeiſter und Schöpfer Gott iſt, und die ſie bisher als eine noch zukünftige geſucht hatten (12, 22. 11, 10. 16. 13, 14.) *). Da vollendet ſich ihr dieſſeitiges Nahen zu Gott in einer ununterbrochenen vollkommenen Gottesgemeinſchaft; nicht mehr ihre Hoffnung reicht in das himmliſche Allerheiligſte hinein, ſondern ſie ſelbſt ſind in gleicher Weiſe, wie ihr Vorläufer, Jeſus Chriſtus, (6, 20.) in daſſelbe eingegangen, und ſchauen Gott, den Herrn von Angeſicht zu Angeſicht (12, 14. vgl. mit 9, 24.). Dieſes Schauen iſt eben die Vollendung ihres Zugottnahens. — Sie nehmen endlich auch an der Herrſchaft ihres zur Rechten Gottes ſitzenden hoheprieſterlichen Königs, dem dann alle Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt ſind und Alles unterthan gemacht iſt,

---

läßt ſeinen Führer ſorgen, und geht ihm willig nach auf demjenigen Wege, den er nicht nur vorangegangen iſt und gebahnet hat, ſondern den er jetzt auch uns durch ſeine Macht und Gnade von einem Schritt zum andern leitet; bis wir bei dem letzten Tritt, da wir die volle Errettung und Seligkeit erlangen, auch in dieſelbige Herrlichkeit hinüberſchreiten, da wir Gottes Klarheit im Angeſicht ſeines Sohnes, unſeres Herrn Jeſu Chriſti, ſehen und in dieſelbe eingekleidet ſein werden.“ Steinhofer, S. 50. —

*) Obſchon ſie auch während ihres Lebens auf Erden ſchon zu derſelben hinzugetreten waren und zur Bewohnerſchaft des himmliſchen Jeruſalems (ſofern darunter das neuteſt. Gottesreich überhaupt, nicht blos das vollendete verſtanden wird) gehörten (vgl. §. 12). Es verhält ſich nämlich mit dem Wohnen im himmliſchen Jeruſalem (und mit dem Eingehen in's Allerheiligſte) ganz ebenſo wie mit der σωτηρία; jenes iſt, wie dieſe, auf der einen Seite ſchon gegenwärtig und auf der andern noch zukünftig. —

Theil; das unerschütterliche, ewige Gottesreich ist nach der letzten Erschütterung und Umwandlung der Erde und des Himmels aus einer noch zukünftigen Welt (2, 5.) vollends zu einer gegenwärtigen geworden; und die Gläubigen des neuen Bundes nehmen dies Christo untergebene (2, 5.) Reich, als das ewige Erbe, welches er ihnen beschieden hat (9, 15 ff. vgl. Luc. 22, 29 f.), in Besitz (12, 28.). — So klingt, wie wir gesehen haben, in allen Aussprüchen des Vf's über das, dem neutest. Bundesvolke durch die Verheißung zugesagte ewige Erbe der Gedanke durch, daß was dem erhöhten Christus jetzt eigen ist, von ihm bei seiner Wiederkunft auch denen die seiner warten zu eigen gegeben werden wird. —

Wir sagen „bei seiner Wiederkunft," wie wir auch sonst überall vorausgesetzt haben, daß der Vf. die Erfüllung der Verheißung an die Wiederkunft Christi anknüpft; und daß diese Voraussetzung richtig ist, beweisen die Stellen 9, 28. 10, 35—39. 12, 26—28. —

Doch müssen wir schließlich noch bemerken, daß für die schon entschlafenen Christen die Erfüllung der Verheißung keineswegs in demselben Maaße, wie für die noch auf Erden lebenden, eine erst zur Zeit der Wiederkunft Christi bevorstehende ist. Denn dieselben sind nach bestimmten Andeutungen des Vf's sobald „die Tage ihres Fleisches" (5, 7.), während deren sie sich noch ἐν σώματι befinden (13, 3.), zu Ende sind, als πνεύματα δικαίων τετελειωμένων (12, 23.) allen irdischen Bedrängnissen und Versuchungen enthoben, in ihr himmlisches Vaterland gelangt und in das himmlische Allerheiligste eingegangen, wo sie schon im Schauen Gottes selig sind. Nur darf man nicht meinen, daß diese Anschauung die andere, nach welcher das neutest. Bundesvolk von dem wiederkommenden Christus die Erfüllung der Verheißung zu erwarten hat, irgendwie in den Hintergrund gedrängt, oder sich so mit ihr verbunden und vermischt hat, daß man z. B. das Wort τέλος in den Stellen 3, 6. 14. 6, 11. in so unbestimmter Weise auffassen müßte, daß es das Lebensende und

das Ende der Welt in ſich begreift*). Denn da der Vf. die Wiederkunft Chriſti in ganz kurzer Zeit erwartet, ſo kann er, wo er von der Erfüllung der Verheißung ſpricht, welche das neuteſt. Bundesvolk zu erwarten hat, nur an das in der Zeit der Wiederkunft Chriſti bevorſtehende Heil denken; dagegen kann die Verheißungserfüllung, welche einzelnen ſchon vorher geſtorbenen Gliedern des neuteſt. Bundesvolkes unmittelbar nach dem Tode zu Theil geworden war, oder noch zu Theil werden mochte, dabei nicht in Betracht kommen. Daß es ſich ſo verhält, zeigen die oben angeführten Stellen. Ueberdies ſteht ja auch denen die ſchon πνεύματα δικαίων τετελειωμένων ſind die Auferſtehung und damit natürlich auch die vollendete δόξα noch bevor, ſo daß auch für ſie die ſchließliche Verheißungserfüllung in die Zeit der Paruſie fällt. — Natürlich können wir der mit der eben beſtrittenen Anſicht unmittelbar zuſammenhängenden Meinung**), daß der Vf. die Verheißungserfüllung in moderner Weiſe überhaupt nur in den Himmel und nicht auch auf die Erde verlege, ebenſowenig beiſtimmen. Denn der Schauplatz, auf welchem Chriſtus denen die ſeiner warten zum zweitenmale erſcheinen wird (9, 28.) iſt — wie ſich von ſelbſt verſteht — die Erde; ebenſo kann die Auferſtehung der Todten nur auf der Erde erfolgen; wenn ferner nach 12, 27. vgl. 26. eine Umwandlung (μετάθεσις) der Erde und des Himmels erfolgen ſoll, ſo iſt damit die Vorſtellung nahe gelegt, daß das unerſchütterliche Reich (12, 28.) nicht nur den umgewandelten Himmel, ſondern auch die umgewandelte Erde umfaſſen wird; und endlich muß dieſe Vorſtellung dem Vf. auch darum zugeſchrieben werden, weil die οἰκουμένη μέλλουσα nach 2, 8. vgl. 2, 5. eine Alles ohne Ausnahme, alſo auch die Erde, umfaſſende iſt (vgl. auch noch 1, 6.). — Wollte man aber behaupten, daß die Vorſtellung, nach welcher das vollendete Gottesreich auch die Erde in ſich ſchließt, mit der andern,

*) Gegen Uſteri, S. 349 f. und Schumann, II. S. 819. —

**) Uſteri, S. 349 f.

nach welcher das neuteſt. Gottesvolk zur Zeit der Vollendung in ſein himmliſches Vaterland gelangt iſt, im Widerſpruch ſteht, ſo erinnere man ſich daran, daß ja auch jetzt ſchon das auf Erden befindliche neuteſt. Gottesreich mit zum himmliſchen Jeruſalem gehört, und bedenke, daß die noch bevorſtehende μετάθεσις die jetzige Erde zur „zukünftigen," d. i. himmliſchen Welt verklären wird. —

§. 99.

Die Ruhe Gottes.

Die Abhandlung von Jo. Jac. Griesbach: „Quid Ebr. III, 7. — IV, 11. καταπαύσεως θεοῦ imagine adumbretur, disquiritur." Jen. 1792 (Opusc. acad. ed. Gabler, II. S. 456—470) — enthält eine ganz verfehlte Deutung der betreffenden Stelle. —

Wir haben den Inhalt „der Verheißung" ſchon theilweiſe kennen gelernt; aber gerade die eigenthümlichſte und tiefſinnigſte der hierher gehörigen Anſchauungen des Vfs haben wir bisher noch unberührt gelaſſen, in der Abſicht ihr jetzt eine geſonderte, näher eingehende Betrachtung zu widmen. Wir meinen die Anſchauung, nach welcher die dem Volke Gottes gegebene Verheißung hauptſächlich darin beſteht, daß demſelben ein Eingehen in die Ruhe Gottes in Ausſicht geſtellt iſt. —

Sehen wir uns vor Allem die Stelle unſeres Briefes, in welcher dieſe Anſchauung entwickelt iſt, die Stelle 4, 1—10., näher an. Der Vf. gründet ſeine Erörterung auf die Pſalmworte: „ſo daß ich ſchwur in meinem Zorne: Fürwahr ſie ſollen nicht in meine Ruhe eingehen" (3, 11. 18. vgl. Pſ. 95, 11.). Er hatte darauf hingewieſen, daß der Unglaube der Israeliten in der Wüſte der Grund war, aus welchem ſie durch dieſes Gotteswort von der verheißenen Ruhe ausgeſchloſſen wurden (3, 15—19.). Daraus folgert er die Ermahnung: „Laſſet uns alſo beſorgt ſein, daß nicht, während eine Verheißung des Eingangs in ſeine Ruhe noch ſtehen geblieben iſt, einer von euch deſſen verluſtig gegangen erſcheine" (4, 1.). Es kommt

uns hier nur auf den Zwischensatz (im gen. abs.) an, in welchem der Vf. die Voraussetzung, unter der er jene Ermahnung an die Hebräer richtet, vorläufig in einfach assertorischer Weise ausspricht; die Voraussetzung nämlich, daß es überhaupt noch eine Verheißung des Eingangs in die Ruhe Gottes gibt, deren Erfüllung noch rückständig ist.

Der folgende Vers ist eine einfache Begründung der Ermahnung. Der Vf. hat guten Grund, die Hebräer aufzufordern, sie möchten darüber besorgt sein, daß keinem von ihnen dasselbe widerfahre, was ihren Vorfahren begegnet ist. Denn sie sind in der gleichen Lage, wie ihre Väter in der Wüste; sie haben, ebenso wie diese, Heilsbotschaft empfangen; diesen aber hat die vernommene Heilsbotschaft keinen Nutzen gebracht, weil sie ungläubig waren. Wie muß dieses Warnungsexempel solche die im Falle sind ein gleiches Heil verscherzen zu können, antreiben zu sorgen, daß diese Möglichkeit nicht auch bei ihnen zur traurigen Wirklichkeit werde! — In dieser Begründung ist — wie man sieht — die vorhin erwähnte Voraussetzung zwar in andern, allgemeiner gehaltenen Ausdrücken, aber im Wesentlichen in derselben einfach-assertorischen Weise wiederholt. — Nun aber will der Vf. auch beweisen, daß es mit derselben seine volle Richtigkeit habe. Darum stellt er sie, auf's bestimmteste formulirt, als das im Folgenden zu beweisende Thema auf, indem er damit die unmittelbar vorhergehende Doppelaussage (den ganzen v. 2) begründet. Der Satz: „Wir gehen ein in die Ruhe, wir die wir zum Glauben gekommen sind" ist nämlich in dieser bestimmten Formulirung im Verhältniß zum Vorhergehenden hauptsächlich eine Begründung des allgemeineren Gedankens: „Es ist an uns ebenso wie an jene Heilsbotschaft ergangen," schließt aber auch eine Begründung für den Ausspruch, daß die vernommene Heilsbotschaft den Israeliten in der Wüste um ihres Unglaubens willen keinen Nutzen brachte, in sich *). Im Verhältniß zum Folgen-

*) Vgl. De Wette (der jedoch alle Beziehung des γάρ auf die zweite Hälfte des v. 2 leugnet) und Délitzsch z. d. St. Die An-

ben aber iſt es — wie geſagt — die zu beweiſende Theſis. Den Beweis ſelbſt führt nun der Vf. in folgender Weiſe: Gott hat in den Pſalmworten geſagt: „So daß ich ſchwur in meinem Zorn: ſie ſollen nicht zu meiner Ruhe eingehen;“ er hat dies im Hinblick auf die Israeliten, welche zu Moſis Zeit die Wüſte durchzogen, geſagt, obſchon die Werke ſeit Grundlegung der Welt fertig waren. Was hiermit geſagt und bewieſen ſein ſoll, wird aus den beiden folgenden Verſen und dem daraus gezogenen Schluſſe (οὖν v. 6) klar. Die Gegenüberſtellung des Schriftwortes, nach welchem Gott am ſiebenten Tage ruhete von allen ſeinen Werken und des auf ſpätere Zeit bezüglichen Pſalmwortes (v. 4. 5), verbunden mit dem darauf gegründeten Schluſſe: „Es ſteht alſo bevor, daß etwelche in dieſelbe (in die Gottesruhe) eingehen,“ erläutert das Verhältniß, in welches das Pſalmwort in v. 3 durch das καίτοι zu der Thatſache der Vollendung der Schöpfungswerke Gottes geſetzt iſt.

Die Gottesruhe iſt an ſich nichts Zukünftiges; ſie iſt ſchon ſeit langer Zeit vorhanden; denn ſchon ſeit Grundlegung der Welt iſt Gott mit allen ſeinen Werken fertig. Dennoch iſt in dem in den Pſalmworten erwähnten Schwure Gottes von einer noch zukünftigen Gottesruhe die Rede; und zwar iſt es ein und dieſelbe Gottesruhe, die nach Gen. 2, 2., ſofern ſie Gott für ſich allein genießt, eine ſchon von

---

ſicht Bleek's und Lünem.'s, nach welcher das γάρ in v. 2 ſich zunächſt an τῇ πίστει anſchließen ſoll, ſo daß nur die zweite Hälfte von v. 2 begründet würde, iſt ſchon darum verwerflich, weil der Vf. ja ſchon in 3, 12 ff. (vgl. beſonders 2, 10.) klar genug gezeigt hatte, daß die Israeliten in der Wüſte um ihres Unglaubens willen nicht in die verheißene Ruhe eingehen konnten. Unmöglich konnte es ihm in den Sinn kommen, dafür noch einmal einen beſonderen Nachweis zu liefern. — Uebrigens lenkt Bleek in der Erklärung der folgenden Worte zu der richtigen Auffaſſung ein, indem er zugibt, daß der Vf. auf die Pſalmworte auch, ja ſogar hauptſächlich deßhalb hinweiſe, weil ſich aus der Nichterfüllung der göttlichen Verheißung an den Vorfahren der Hebräer herleiten ließ, daß dieſelbe noch jetzt offen ſei. —

Anfang der Welt her vorhandene, und nach dem Psalmworte, sofern das Volk Gottes daran Theil nehmen soll, eine noch bevorstehende ist. Obschon also die schon längst vorhandene Gottesruhe das Ziel und Ende der Schöpferthätigkeit Gottes war, so ist sie doch nicht das letzte Ziel welches Gott sich vorgesetzt hat. Vielmehr geht aus der Vergleichung des über die Israeliten zu Mosis Zeit ergangenen, eidlichen Gotteswortes mit dem Bericht über die Ruhe Gottes am siebenten Tage klar hervor, daß nach den Gnadenabsichten Gottes aus der Ruhe, welche er seit Grundlegung der Welt für sich allein genießt, schließlich eine Gottesruhe werden soll, welche er **in Gemeinschaft mit seinem Volke** genießt. Es ist darum unzweifelhaft gewiß, daß das Volk Gottes eine Zeit zu erwarten hat, in der die den Heilsrathschluß vollführende Thätigkeit Gottes ebenso zu ihrem Ziel und Ende gelangen wird, wie seine Schöpferthätigkeit am siebenten Tage zu ihrem Ziel und Ende gelangt ist. Es ist unzweifelhaft gewiß, daß es auch nach Vollendung der Weltschöpfung und nach dem Eintritt der Ruhe Gottes noch ein Rückständiges, ein ἀπολειπόμενον gibt und daß dies darin besteht, daß etwelche von Gott in seine Gemeinschaft aufgenommen, jener Gottesruhe mittheilhaftig werden*). —

---

*) Mit Obigem übereinstimmend entwickelt Delitzsch den Gedankenzusammenhang; De Wette irrt nur darin, daß er den Gedanken „daß nicht etwa die Menschen schon längst in die Gottesruhe eingegangen sind" für den in v. 3—5 bewiesenen Satz hält. Bleek hat, wie schon oben angemerkt worden ist, bei der Erklärung der Worte κατὰ τὸν εἰρηκότα u. s. w. ebenfalls zu der richtigen Erklärung eingelenkt, theilt aber nicht nur den Irrthum De Wette's (welch' letzterer denselben von Bleek angenommen hat), sondern hält es auch für wahrscheinlich, daß der Vf., indem er den obigen Satz bewies, zu verstehen geben wollte, daß die Ruhe, von der im Psalme die Rede ist, den Menschen nicht etwa schon durch die Einsetzung des Sabbats zu Theil geworden ist; — ein der Stelle durchaus fremder Gedanke. — Lünem. bemüht sich seine irrthümliche Auffassung von v. 3 a durch-

Darum kann der Vf. nun, indem er die Folgerung aus v. 3—5 zieht, und zugleich den Beweis für den Satz, daß die Gemeinde der Gläubiggewordenen auf dem Wege zu der Gottesruhe begriffen ist, vervollständigt, fortfahren: „Da nun noch erübrigt d. h. zu erwarten steht, daß etwelche in dieselbe (die Gottesruhe) eingehen werden*), und die diejenigen, an

---

zuführen; er sieht in v. 3b den Nachweis dafür, daß die Israeliten, wenn sie gläubig gewesen wären, gar wohl an der Gottesruhe hätten Antheil erhalten können, da dieselbe schon längst vorhanden war, in v. 4 den Schriftbeweis für den in κατοι u. s. w. ausgesprochenen Gedanken, daß es am Vorhandensein der Gottesruhe nicht gefehlt habe, in v. 5 eine nochmalige kontrastvolle Hervorhebung des Verhältnisses der jüdischen Vorfahren zu dieser vorhandenen Gottesruhe, und in v. 6. 7 — erst hier auf die richtige Bahn einlenkend — eine Rückkehr zu der schon in v. 1 und 2 vorausgesetzten Wahrheit, daß die Verheißung noch unerfüllt sei. — Daß bei unserer Auffassung des Zusammenhangs das κατοι in v. 3 keineswegs unpassend ist, wie Ebrard meint, bedarf wohl keines näheren Nachweises mehr. Denn in dem Satz: „obgleich schon längst eine Gottesruhe eingetreten ist, so ist sie doch noch nicht die schließliche Gottesruhe, weil diese erst dann eintritt, wenn auch das Volk Gottes an der Ruhe Gottes Antheil erhält" hat das „obgleich" doch eine ganz andere Bedeutung als in dem Satze: „Obgleich Quintus schon sehr alt ist, ist Cestius doch noch jung"! —

*) Delitzsch läßt sich durch das unbestimmte τινας zu der Ansicht verleiten, der im Vorigen bewiesene Gedanke, daß überhaupt ein Eingang in die Gottesruhe bevorstehe, werde vom Vf. nicht ausgesprochen, sondern nur vorausgesetzt; dagegen ziehe der Vf. in v. 6 die neue Folgerung aus v. 3—5, daß es (nach der mosaischen Zeit) noch vorbehalten bleibe, daß etwelche, d. h. Andere als die Israeliten der mosaischen Zeit, in die Ruhe Gottes eingehen, indem jene nicht in dieselbe eingegangen sind. — Ebenso Bleek, der sich übrigens zu der richtigen Auffassung des Verses hinneigt, und De Wette. — Jene Ansicht hat aber schon Lünem., der nach dem Vorgange Tholucks die richtige Auffassung vertritt, als eine ganz unhaltbare erwiesen. — Was übrigens das unbestimmte τινας betrifft, so ist dasselbe allerdings aus der Rücksichtnahme auf die Israeliten der mosaischen Zeit, welche, obwohl zur Menschheit und auch in gewissem Sinne zum Volke Gottes gehörig, doch nicht in die Ruhe Gottes eingingen, zu erklären; aber es ist ganz verkehrt das „etwelche" in „Andere als jene" umzusetzen. —

welche zuerst Heilsbotschaft ergangen ist, nicht eingegangen sind wegen ihres Ungehorsams, so bestimmt er wiederum einen Tag, indem er in der Person Davids nach so langer Zeit — wie zuvor erwähnt ist — spricht: Heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht" (v. 6. 7) *). Es ist hierbei vorausgesetzt, daß was nach dem Gnadenrathschluß Gottes oder nach der göttlichen Verheißung einmal verwirklicht werden soll, jedenfalls verwirklicht werden muß, wenn nicht an denen welchen die Verheißung zuerst gegeben war, so doch in späterer Zeit an Andern. Es ist ferner vorausgesetzt, daß wenn das Volk Gottes schon zu Mosis Zeit in die Gottesruhe eingegangen wäre, kein zweiter Termin für dies Eingehen festgesetzt worden wäre; — eine durchaus richtige Voraussetzung, da eben in diesem Falle der Rathschluß Gottes über das ihm zugehörige Volk schon zu Mosis Zeit vollständig verwirklicht worden wäre. Unter dieser doppelten, keines weiteren Beweises bedürftigen Voraussetzung kann und muß man einerseits den allgemeinen Rathschluß Gottes, daß etwelche in seine Ruhe eingehen sollen, andrerseits die specielle Thatsache, daß die Israeliten zu Mosis Zeit nicht in diese Ruhe eingegangen sind, für die Gründe halten, aus denen Gott wieder ein Heute als einen zweiten Termin für das Eingehen in seine Ruhe angesetzt hat. Dieses „Heute" ist nach dem Vf. besonders die Zeit der neutest. Heilsverkündigung; er und seine Leser leben gerade in der Zeit, in welcher es noch „Heute" heißt (3, 7. 13.). Er hätte also nunmehr seinen Satz für erwiesen halten können. Doch war noch ein Einwand möglich. Josua hatte ja, nachdem die erste Generation der aus Aegypten ausgewanderten Israeliten in der Wüste gestorben war, das alttest. Gottesvolk in das Land der Verheißung eingeführt. Hierin konnte man die Erfüllung der Verheißung des Eingangs in die Ruhe Gottes finden, und deßhalb die Thesis des Vfs bestreiten. Diesem Einwand

*) Ueber das erste σήμερον in v. 7 und über das ἐν Δαυείδ vgl. Lünem. und Delitzsch. —

begegnet nun der Vf., indem er zur Rechtfertigung der Anſetzung eines neuen „Heute“ darauf hinweist: gerade das Factum, daß Gott nach der Zeit Joſua's von einem neuen „Heute“ rede, ſei der klarſte Beweis dafür, daß Joſua das Volk Gottes nicht wahrhaft zur Ruhe gebracht habe (v. 8)*). Daß aber in der nachdavidiſchen Zeit eine Erfüllung jener Verheißung noch viel weniger aufgezeigt werden könne, bedurfte keines Beweiſes. Darum kann nun der Vf. den Schluß ziehen: Das Volk Gottes hat alſo (jetzt) noch eine Sabbatsruhe zu erwarten (v. 9)**); und dieſen Schluß begründet er ſchließlich noch einmal, indem er bemerkt: auch aus dem Weſen des Eingegangenſeins in die Ruhe Gottes folge, daß die Sabbatsruhe des Volkes Gottes noch bevorſtehe (alſo auch nicht in der Beſitznahme des Landes Canaan beſtehen könne)***); denn wer in dieſelbe eingegangen ſei, der ruhe ebenſo von ſeinen Werken, wie Gott von den ſeinigen (v. 10); daß nämlich dies Ruhen von ſeinen Werken für das Volk Gottes noch in der Zukunft liegt, lehrte die Hebräer und lehrt alle Leſer unſeres Briefes ihre eigene Erfahrung. —

Dieſe Ausſage über das Weſen des Eingegangenſeins in die Ruhe Gottes leitet uns nun, nachdem wir vorerſt einfach

*) Daß der Vf. hier nur dann richtig verſtanden werden kann, wenn man das ὡς in Pſ. 95,8. (Hebr. 3,8.) ἀργίρt, iſt ſchon S. 190 bemerkt worden. —

**) „Ein unerſchöpflicher Troſt, mit dem ſich, ach wie viel müde Pilger, matte Streiter, träge Arbeiter immer wieder ermannt und ermuntert haben! Ein Wort des Geiſtes, das den inwendigen Menſchen anweht und erquickt mit Kräften der zukünftigen Welt! Ein hell funkelnder, aus aller Dunkelheit wieder auf die rechte Straße leitender Hoffnungsſtern! Brüder, wem nicht ſo dabei zu Muthe wäre, wenn ihm dies Wort an's Herz bringt, in wem es nicht ein unausſprechlich Sehnen des Heimwehs aufzuwecken vermöchte, der frage ſich ernſtlich, ob er denn ſchon aus Gott geboren ſei und ſein himmliſches Bürgerrecht in Chriſto gefunden habe.“ Stier, I. S. 83. —

***) So ſchließt ſich v. 10 an v. 9 an, und er iſt alſo keineswegs eine Rechtfertigung des in v. 9 gebrauchten Ausdrucks σαββατισμός, wie De Wette und Lünem. meinen. —

dem Gedankengang des Vf's gefolgt sind, zu der näheren Betrachtung seiner Vorstellung von der Gottesruhe, welche das Ziel des neutest. Bundesvolkes ist, über. — Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Vf. das Eingehen in die Gottesruhe, von welchem das Psalmwort im Hinblick auf die Israeliten der mosaischen Zeit spricht, nach Num. 14,21—23. 32,10—12. Deut. 1,34—36. vgl. Deut. 12,9. (אֶל־הַמְּנוּחָה וְאֶל־הַנַּחֲלָה) und Jos. 22,4. auch von der auf die lange und beschwerliche Wanderung durch die Wüste folgenden ruhigen Niederlassung in dem Lande der Verheißung verstanden hat (vgl. 3,17.). Aber ebensowenig kann es einem Zweifel unterliegen, daß er nicht nur — wie sich von selbst versteht — unter der Gottesruhe selbst etwas Höheres verstand, sondern auch diese seine höhere Vorstellung von der Ruhe Gottes schon in den Psalmworten gefunden hat; wir müßten dies aus seiner Argumentation entnehmen, auch wenn er es uns nicht ausdrücklich gesagt hätte (v. 8 vgl. 7 u. 9). Welches Recht er dazu hatte, können wir erst im folgenden Paragraphen untersuchen. Hier haben wir nur darauf hinzuweisen, wie sich für ihn selbst seine höhere Vorstellung von der Gottesruhe an den äußerlichen, geschichtlichen Sinn der Verheißung anknüpfte. Nach diesem ist das Eingehen in die Ruhe Gottes so viel als die ruhige Niederlassung in dem Lande der Verheißung. Nun ist aber in den Augen des Vf's die Verheißung des Landes selbst nicht blos äußerlich und buchstäblich zu verstehen; sie stellt wohl den Nachkommen Abrahams den Besitz des Landes Kanaan in Aussicht; aber die Besitznahme dieses Landes ist nur eine vorläufige und unvollkommene Erfüllung derselben; denn ihrem innersten Kerne, ihrem tiefsten und eigentlichsten Sinne nach weist sie auf ein hoch und weit über den Besitz Kanaans Hinausliegendes hin. Das wahre Land der Verheißung, welches Gott in letzter Beziehung dabei im Sinne hat, die wahre κληρονομία, welche er Abraham und seinen Nachkommen zugesagt hat, ist weder das Land Kanaan, noch überhaupt ein irdisches Land, sondern das himmlische Vaterland, das

feſtbegründete, von Gott ſelbſt erbaute himmliſche Jeruſalem (vgl. 11, 10. mit 11, 9.). — Iſt alſo das Eingehen in die Ruhe Gottes mit der ruhigen Niederlaſſung im Lande der Verheißung identiſch, ſo iſt auch die Verheißung des Eingangs in die Ruhe Gottes durch die Beſitznahme Kanaans nur erſt in ganz äußerlicher und noch ſehr unvollkommener Weiſe erfüllt. Ihrem wahren Sinne nach wird ſie erſt durch das vollendete Eingehen in die himmliſche Stadt Gottes erfüllt. — Dies Eingehen iſt nämlich die Vollendung der Gemeinſchaft, in welcher das neuteſt. Bundesvolk mit ſeinem Gotte ſteht; und es iſt darum auch der Anfang eines ewigen Mitbeſitzes und Mitgenuſſes der eignen Ruhe Gottes, die für Gott ſelbſt ſeit Grundlegung der Welt begonnen hat. Wie Gott am ſiebenten Tage von allen ſeinen Werken ruhete, ſo ruht wer in Gottes Ruhe oder in das himmliſche Jeruſalem eingegangen iſt, auch von ſeinen Werken. Unter den Werken Gottes haben wir dabei — wie Delitzſch gut bemerkt — an die Berufsarbeit, die ſich Gott (als Weltſchöpfer) geſtellt hatte, unter den Werken des Gläubigen aber die Berufsarbeit, welche ihm von Gott befohlen iſt, damit er ſie auf Erden vollführe, zu verſtehen. Die ἔργα der Gläubigen ſind alſo nicht gerade die äußeren Leiden, Mühſale und profanen Geſchäfte des irdiſchen Lebens (Bleek), auch nicht blos die Anſtrengungen, welche die Gläubigen machen müſſen, um die von Außen kommenden Verſuchungen und die ihnen ſelbſt noch anhaftende Sünde zu überwinden*); ſondern ſie ſind der Inbegriff alles deſſen was dem Gläubigen nach den Geboten und nach den Schickungen Gottes zu thun obliegt, damit er ſelbſt zu ſeinem Ziele, zur Vollendung gelange, und Andern zur Erreichung deſſelben an ſeinem Theile behilflich ſei. — Der Kampf wider die Sünde, das Jagen nach der Heiligung, das Streben nach der τελειότης, die Standhaftigkeit in den Lei-

*) Eine Anſicht, welche Delitzſch mit Unrecht Tholuck zuſchreibt. —

den, alle Anſtrengung in dem Feſthalten des Glaubens und der Hoffnung auch unter den widrigſten Verhältniſſen, alle Mühſal in der Bethätigung ſelbſtverleugnender, aufopfernder Liebe, alle oft mit vieler Unruhe und Bekümmerniß (vgl. 13,17.) verbundenen Bemühungen für die geiſtliche Wohlfahrt der ganzen Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder — Alles das ſind die ἔργα der Gläubigen, von denen ſie dereinſt in der himmliſchen Gottesſtadt ruhen ſollen (vgl. den Begriff τὸ ἔργον in 6,10.). — Denn wenn ſie dorthin gelangt ſind, ſo ſind ſie τετελειωμένοι und haben nur ſolche um ſich, die auch wie ſie τετελειωμένοι ſind. Wie Gott am ſiebenten Tage mit den Werken, die er ſich vorgeſetzt hatte, fertig war, wie er von da an in dem Bewußtſein der Vollendung ſeines Schöpfungswerkes ſeine Befriedigung findet und in ſeligem Wohlgefallen an dem in ſich harmoniſchen, ſeiner Idee entſprechenden oder wenigſtens relativ vollendeten Weltganzen ruht, ſo ſind auch die Gläubigen, wenn ſie in das Land der Verheißung, in die verheißene Gottesruhe eingegangen ſind, mit den ihnen obliegenden Werken fertig; auch ſie ruhen dann fortan in dem Vollgefühl der Befriedigung, welche das Bewußtſein, das Vollendungsziel erreicht zu haben, gewährt*); ſie theilen das ſelige Wohl-

*) Wir haben in Obigem das tertium comparationis der Vergleichung in 4,10. angegeben. Falſch wäre es das Aufhören aller Mühſal als ſolches zu betrachten; denn das Schöpfungswerk war für Gott keine Mühſal. Ebenſowenig liegt der Vergleichungspunkt in dem Aufhören aller Thätigkeit; denn ein ſolches hat weder bei Gott ſtattgefunden, noch kann es bei den Vollendeten angenommen werden. Vgl. hierüber die ſchönen Bemerkungen Tholuck's zu 4,10.; auch Bleek zu 4,4. — Gut Stier, I. S. 85: „Wenn wir, ſo tief in die Ewigkeit ſchauend, blöde werden vor dem überwältigenden Glanze, und wieder zurückkehren zu dem Gedanken, daß ſolche Sabbathruhe doch nicht ohne Wirken und Thätigkeit zu denken ſei, ſo haben wir darin Recht, inſofern Gottes Ruhe freilich zugleich ein ewiges Leben unendlicher Kraft iſt; aber wir wollen uns nur hüten, daß unſere Schwachheit dabei nicht wieder Irdiſches in das Himmliſche menge, oder gar in der erreichten Stadt Gottes ſelbſt eine abermals langgedehnte Chauſſee-Ausſicht „unendlicher Vervollkommnung“ eröffne; wir wollen lieber hinanſtreben mit aller Kraft des Geiſtes zur Ahnung der wahrhaftigen Ruhe, der vollendeten Befriedigung und Genüge, die Alles in Gott ererbet hat, der Nichts mehr zu erlangen rückſtändig iſt in Ewigkeit.“ —

gefallen Gottes im Anſchauen der nun ſchlechthin vollendeten, ihrer Idee vollkommen entſprechenden und von dem vollendeten Gottesvolke bewohnten „zukünftigen Welt“; und dies ſelige Wohlgefallen findet ſeinen Ausdruck in ihrem fortwährenden, gemeinſamen Lob und Preis des Allerhöchſten, ſo daß ihr Eingang in die Gottesruhe der Anfang einer ewigen und ſeligen Sabbatsfeier (σαββατισμός) iſt. — So findet nach dieſer ebenſo ſchönen, als tiefſinnigen Anſchauung des Vf's das irdiſche Leben des Gläubigen und der ganze dieſſeitige Entwicklungsgang des Volkes Gottes ſein Abbild auf der einen Seite in der Wanderung der Israeliten durch die Wüſte und auf der andern Seite in den ſechs Tagen der irdiſchen Mühe und Arbeit; und das Ziel, zu welchem der Gläubige und das ganze Volk Gottes gelangen wird, iſt der Eingang in das wahre, himmliſche Land der Verheißung, die ewige Sabbatsfeier im himmliſchen Jeruſalem, das ewige Ruhen in und mit Gott. —

Die Frage, ob der Vf. das Eingehen in die Ruhe Gottes als unmittelbar nach dem Tode erfolgend oder als an die Zeit der Wiederkunft Chriſti geknüpft denkt, hat ihre Beantwortung ſchon in den Bemerkungen gefunden, mit denen wir den vorigen Paragraphen beſchloſſen haben. Der Vf. redet ſicherlich zunächſt von einer Sabbatsruhe, in welche das ganze Volk Gottes zur Zeit der Wiederkunft Chriſti eingeht*); dadurch iſt aber keineswegs ausgeſchloſſen, daß die einzelnen, ſchon vor der Paruſie Entſchlafenen unmittelbar nach ihrem Tode in die Ruhe Gottes eingegangen ſind. Doch knüpft ſich auch für ſie die vollſtändige Erfüllung der Verheißung an die Paruſie, weil erſt dann die allgemeine und ihre eigene ſchlechthinige Vollendung eintritt, ſo daß „das Vollgefühl der Befriedigung, welche das Bewußtſein das Vollendungsziel erreicht zu haben gewährt“, ihnen erſt von da an in vollem Maaße eigen iſt. —

*) Vgl. Bleek und Lünem. zu 4, 1. —

Fünfter Abſchnitt.

Bibliſch-theologiſche Vergleichungen.

§. 100.

Die in dieſem Lehrſtücke enthaltenen altteſt. Anſchauungen und Begriffe.

Mit der vollſtändigen Entwicklung des das neuteſt. Bundesvolk betreffenden Gedankenkreiſes hat unſere Darſtellung des Lehrbegriffs des Hebrbriefes ihren Abſchluß gefunden. Wir betreten nun zum letztenmale das weite Gebiet der bibliſchen Theologie, um das Verhältniß der Lehre unſeres Briefes zu verwandten Lehrbegriffen auch rückſichtlich des in dieſem Theile dargeſtellten Lehrſtückes zu unterſuchen. —

Da haben wir denn vor Allem wieder auf die dem Boden des A. T's entſtammenden Anſchauungen und Begriffe des Vf's zu achten. Es ſind ihrer auch in dieſem Lehrſtücke nicht wenige; und zwar ſind es theilweiſe gerade diejenigen, welche unſerem Lehrbegriffe im Vergleiche mit andern neuteſtamentlichen eigenthümlich ſind. —

Wir erinnern zunächſt daran, daß der Vf. die Aufnahme in die Gemeinſchaft mit Chriſto und insbeſondere die perſönliche Zueignung des von Chriſto dargebrachten neuteſt. Verſöhnungsopfers nach einer dem Ritus des altteſt. Bundesopfers entnommenen Vorſtellungsform als eine Beſprengung mit dem Blute Chriſti betrachtet, und daß er ſich ebenſo auch die bleibende Gemeinſchaft mit dem zur Sühnung der Sünden geopferten Chriſtus in altteſt. Weiſe als ein Eſſen von dem neuteſt. Opferaltare veranſchaulicht (§. 87). In dem was er über das Leben im Beſitze der Güter des neuen Bundes ſagt, hat er ferner — um nur einzelne Beiſpiele anzuführen — den Begriff des Lebens (§. 89) ganz unverändert aus dem A. T'e herübergenommen. Denn ganz in demſelben Sinne, in welchem derſelbe in unſerem Briefe vorkommt, findet er ſich z. B. auch Ezech. 18, 23. 32. 33, 11.

Hab. 2, 4. vgl. Pſ. 16, 11. u. add. Stll. — Auf einer altteſt. Anſchauung ruht die Bezeichnung der Chriſten durch πρωτότοκοι (§. 90). Beſonders aber gehören die Begriffe προσέρχεσθαι, ἐγγίζειν und λατρεύειν τῷ θεῷ urſprünglich dem A. T'e an, und die ganze Vorſtellung des Vf's von dem Leben des neuteſt. Bundesvolkes als einem fortwährenden Gottesdienſte (§. 91) hat altteſt. Färbung. Erkennt doch auch das A. T. das als die höchſte Beſtimmung und als das größte Vorrecht des Bundesvolkes, daß es ein עַם קְרֹבוֹ, ein Volk, das Gott nahe iſt, und zu Gott nahen darf, ſein ſoll (vgl. Pſ. 148, 14. 73, 28. Deut. 4, 7.). — Auch über die Weihung des neuteſt. Bundesvolkes zu dem Nahen zu Gott ſpricht der Vf. — wie wir geſehen haben (§. 91) — in altteſt., dem Ritus der Prieſterweihe entnommenen Ausdrücken. — Wenn er endlich — um vorerſt nur noch dies Eine anzuführen — den Abfall von Chriſto als ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν bezeichnet, für welches von dem von Chriſto dargebrachten Opfer keine Sühnung zu hoffen iſt, und ihn dann als einen frechen, muthwilligen Bundesbruch und als eine Verhöhnung des Heiligſten, was es im neuen Bunde gibt, characteriſirt (vgl. §. 94 u. Hebr. 10, 26. u. 29.), ſo hat er nicht nur Stellen wie Lev. 24, 11—16. Deut. 17, 2—7. im Auge (vgl. Hebr. 10, 28.), ſondern es ſcheint ihm auch der Unterſchied, welchen das A. T. zwiſchen den בִּשְׁגָגָה und den בְּיָד רָמָה begangenen Sünden macht (Num. 15, 30.) vorzuſchweben; denn unter den letzteren Sünden, von welchen das Geſetz ausdrücklich ſagt, daß ſie nicht durch Opfer geſühnt werden könnten, hat man die Ausbrüche frecher, empöreriſcher Losſagung von dem Bundesgeſetze und thatſächliche Verhöhnungen deſſen, was dem altteſt. Bundesvolke als heilig galt, zu verſtehen. —

Wichtiger als alles bisher Angeführte iſt aber das, daß der Vf. auch ſeinen Glaubensbegriff — man kann faſt ſagen — unverändert aus dem A. T'e herübergenommen, und ihn auch in keine andere Verbindung mit dem Begriffe

der δικαιοσύνη gebracht hat, als in welcher er ſchon im A. T'e ſteht. Der altteſt. Glaube (אֱמוּנָה) iſt nämlich ein Feſtmachen der Seele an Jehova *), eine vertrauensvolle Zuverſicht auf ihn, und zwar ganz beſonders ſofern er Verheißungen gegeben hat (הָאֱמִין בַּיהוָה); vgl. Gen. 15, 6. 2 Chron. 20, 20.; er ſteht alſo in der innigſten Beziehung zu der ἐπαγγελία (vgl. Jeſ. 7, 9. Hab. 2, 4.), weßhalb er auch als ein Feſtmachen der Seele an den Worten Gottes, d. h. als ein zuverſichtliches Vertrauen auf dieſelben (הָאֱמִין בִּדְבָרָיו oder הָאֱמִין לִדְבָרוֹ) bezeichnet wird (Pſ. 106, 12. 24. vgl. Jeſ. 53, 1.). — Das Wort אֱמוּנָה bezeichnet aber auch — etymologiſch und ſprachgebräuchlich — die Beſtändigkeit, weßhalb ſich an den Begriff des zuverſichtlichen Vertrauens der der Treue anknüpft (ſo z. B. in der oben angeführten Stelle Hab. 2, 4.; vgl. Deut. 9, 23.: לֹא הֶאֱמַנְתֶּם לוֹ); und darum ſetzt auch das A. T. den Unglauben, die Untreue und den Ungehorſam in den engſten Zuſammenhang (vgl. z. B. Deut. 9, 23. Pſ. 106, 24 f.). — Von der beſtändigen Zuverſicht zu Gott und zu ſeinen Verheißungen macht es ferner im Einzelnen und im Allgemeinen Heil und Leben abhängig (vgl. Jeſ. 7, 9. 2 Chron. 20, 20. Hab. 2, 4.); denn jene Zuverſicht iſt auch nach ſeinem Urtheile das weſentlichſte Stück und der Lebensmittelpunkt aller Rechtbeſchaffenheit (Hab. 2, 4. Jeſ. 26, 2.); ja ſie iſt ſelbſt die Gerechtigkeit, welche Gott von dem verlangt, dem er ſeine Gnade beweiſen will, weßhalb das הָאֱמִין בַּיהוָה des Abraham von Gottes Urtheile als die von ihm erforderte צְדָקָה in Anſchlag gebracht wird (Gen. 15, 6. vgl. Deut. 6, 25.) **). — Wer mit dieſer altteſt.

*) Vgl. hierzu Hebr. 11, 27.

**) Vgl. über den altteſt. Begriff des Glaubens und ſeinen Zuſammenhang mit dem Begriff der Gerechtigkeit Hofmann, I. S. 512—522, Umbreit: d. B. a. d. Römer, S. 177 ff., 197 f., 265 f., auch Lutz, S. 165 f. Damit daß das A. T. den Glauben an Gott nur ſelten, und auch dann gewöhnlich nur als eine Bewährung des

Lehre vom Glauben das zusammenhält, was unser Vf. nach §. 84, §. 85 und §. 89 vom Glauben und seinem Verhältnisse zur δικαιοσύνη sagt und andeutet, wird sich leicht davon überzeugen, daß sein Glaubensbegriff mit dem alttest. im Wesentlichen identisch ist*), und daß er auch in keinem andern Sinne von der Glaubensgerechtigkeit redet, als in welchem schon das A. T. von ihr spricht. — So verbindet er denn auch mit den Worten ὁ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται (vgl. Hebr. 10, 38. mit Hab. 2, 4.) genau denselben Sinn, welchen sie im Grundtexte haben. — Ein Hinausgehen über den alttest. Glaubensbegriff kann man, abgesehen von dem durch die Offenbarung Gottes in dem Sohne reicher und bestimmter gewordenen Glaubensinhalte, nur darin erkennen, daß der Vf. in der Definition des Glaubens als ein Wesensmerkmal auch das anführt, daß derselbe πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων ist. Nicht als ob der alttest. Glaube nicht auch eine Ueberführung von Dingen, die nicht gesehen werden, wäre! Aber wenn wir daran denken, daß die ganze unsichtbare Welt nach der Anschauung des Vf's (vgl. §. 9. 11. 12) erst im neuen Bunde recht enthüllt worden ist, so werden wir einsehen, daß das angeführte Merkmal in seinem Glaubensbegriffe, obschon es nicht das Hauptmoment ist (vgl. S. 706), doch eine viel größere

---

überhaupt im Subject vorausgesetzten Glaubens an Gott als den Allmächtigen und Wahrhaftigen in Beziehung auf einzelne Verheißungen und Gnadenerweisungen, ausdrücklich erwähnt, dagegen da wo vom Suchen der Gnade Gottes zur Sündenvergebung und zum Leben und von der Ertheilung dieser die Rede ist, den Glauben nicht besonders hervorhebt, sondern in Ausdrücken, wie „Jehova suchen" „zu ihm zurückkehren" u. dergl., nur voraussetzt (vgl. Lutz, S. 165 f. Hofmann, I. S. 521 f.), kann man z. B. Hebr. 11, 6. (τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν) und ganz besonders den Umstand vergleichen, daß unser Vf. den Glauben an Christum nirgends besonders hervorhebt, sondern ihn ebenfalls nur voraussetzt (vgl. S. 717 f.). —

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, S. 431; Frommann, S. 552. —

Bedeutung haben muß, als es in dem altteſt. Glaubensbegriffe haben konnte. —

Sehen wir nun auch noch einmal auf die im vorigen Abſchnitte erörterten Ausſagen des Vf's über das Ziel des neuteſt. Bundesvolkes zurück, ſo lehrt uns ſchon der erſte Blick, daß gerade hier die altteſt. Grundlage der Anſchauungen des Vf's ganz offen an den Tag tritt; wir begegnen auf dieſem Gebiete faſt keinem Begriffe, der nicht unverändert aus dem A. T'e entnommen iſt, oder wenigſtens tief in demſelben wurzelt. — So iſt z. B. das Schauen Gottes (Hebr. 12, 14.) auch nach altteſt. Ausſprüchen das letzte Ziel, zu welchem die Hoffnung der Frommen hinausblickt und die Vollendung ihrer Gemeinſchaft mit Gott (vgl. Pſ. 17, 15. Hiob 19, 26 f.). — Die Erwartung, daß das Gottesvolk am Ende das Reich einnehmen wird (Hebr. 12, 28.), iſt ſchon Dan. 7, 18. 22. 27. ausgeſprochen. — Beſondere Beachtung verdient aber — um Anderes zu übergehen — die unſerem Briefe eigenthümliche Anſchauung, nach welcher die Erfüllung der dem Volke Gottes gegebenen Verheißung in dem Eingang in die Ruhe Gottes beſteht. —

Wir haben ſchon früher bemerkt (S. 191), es laſſe ſich bibliſch-theologiſch rechtfertigen, daß der Vf. unter der Ruhe Gottes in Pſ. 95, 11., in welche einzugehen dem Bundesvolke verheißen iſt, Gottes eigene Ruhe, die er ſeit Vollendung der Weltſchöpfung genießt, verſtanden hat. Wir ſchicken uns nun an, den Beweis für dieſe Behauptung zu führen, indem wir die Entwicklung der altteſt. Begriffe verfolgen, welche unſer Vf. in dem einen Begriffe der κατάπαυσις τοῦ θεοῦ zuſammengefaßt hat. Denn daß ſich in dem letzteren zwei urſprünglich auseinanderliegende altteſt. Begriffe, der der Beſitznahme des heiligen Landes und der der Sabbatruhe Gottes mit einander zu einer Einheit verbunden haben, kann man noch ganz deutlich aus der betreffenden Stelle unſeres Briefes erſehen (3, 15.—4, 10.). —

Wir faſſen zuerſt die Entwicklung der Idee der Beſitznahme des heiligen Landes in's Auge. Daß die Pſalm-

worte אִם־יְבֹאוּן אֶל־מְנוּחָתִי (Pſ. 95, 11.), an welche der Vf. ſeine Erörterung anknüpft, auf Num. 14, 21—23. 32, 10—12. Deut. 1, 34—36. und auf Deut. 12, 9. (כִּי לֹא בָאתֶם עַד־עָתָּה אֶל־הַמְּנוּחָה וְאֶל־הַנַּחֲלָה) und Joſ. 22, 4. zurückweiſen, und daß demnach das Eingehen in die Gottesruhe zunächſt von der auf die lange und beſchwerliche Wanderung durch die Wüſte folgenden, ruhigen Niederlaſſung in dem Lande der Verheißung zu verſtehen iſt, iſt ſchon früher bemerkt worden. Aber in der Verheißung der Beſitznahme des heiligen Landes war von Anfang an unter der Hülle des irdiſchen und äußerlichen Sinnes der Kern eines höheren, geiſtlichen Sinnes verborgen. Denn der Auszug aus Aegypten und die Beſitznahme des verheißenen Erbes iſt nach altteſt. Anſchauung die Realiſirung der Erwählung des altteſt. Bundesvolkes (vgl. z. B. Gen. 17, 7 f. Ex. 6, 4. Lev. 20, 24. Deut. 7, 6—8. 9, 4—6. Pſ. 105, 8—11. 43 f. 106, 5.)*); darum knüpft ſich von Anfang an an die Ausſicht des äußerlichen Beſitzes des Landes Canaan und des Genuſſes ſicherer Ruhe und großen irdiſchen Glücks auch die Ausſicht an, daß das altteſt. Bundesvolk, nachdem es ſein Erbe in Beſitz genommen hat, daſelbſt ſeine höhere Beſtimmung erfüllen und in dem innigen Gemeinſchaftsverhältniſſe mit Gott leben wird, zu welchem es durch die Bundſchließung berufen war. Man vergleiche z. B. nur, wie ſich ſchon in Gen. 17, 8. an die Zuſage des Beſitzes Canaans die andere: „und ich will ihr Gott ſein“ anknüpft, oder wie in Lev. 26 die Verheißung zuerſt irdiſches Glück und äußeren Frieden in Ausſicht ſtellt (v. 4—10), dann aber in der höheren Verheißung gipfelt: „und ich will meinen Wohnſitz in eure Mitte verlegen, und meine Seele wird euch nicht verſchmähen; und ich will mitten unter euch wandeln, und will euer Gott ſein und ihr ſollt mein Volk ſein“ (v. 11 u. 12). — Die Verheißung der Beſitznahme des heiligen Landes oder — was daſſelbe iſt —

*) Vgl. Weiß, S. 31.

des Eingehens in die Ruhe Gottes war also wirklich von Anfang an der Art, daß man in der bloßen Eroberung und dem äußeren Besitze Canaans keineswegs eine vollständige Erfüllung derselben erkennen konnte. Auch dem Bewußtsein Israels konnte es nicht verborgen bleiben, daß sie gerade ihrem höheren Gehalte nach noch unerfüllt war*). Darum war und blieb auch nach der Eroberung Canaans diese Grundverheißung der Mittelpunkt, an welchen sich alle anderen Verheißungen und Hoffnungen Israels anknüpften**); sie blieb dies auch noch, als in der Erbauung des Tempels, in welchem Jehova seinen Namen wohnen ließ, eine höhere, aber doch immer noch blos vorläufige Erfüllung eingetreten war (vgl. 1 Reg. 8,56. אֲשֶׁר נָתַן מְנוּחָה לְעַמּוֹ mit Lev. 26,11. und Deut. 12,9.). Darum wurde in den altteſt. Begriffen: „das Land beſitzen", „lange im Lande leben", „ewig im Lande wohnen" die ganze Fülle des den Gerechten verheißenen Heiles zuſammengefaßt, während die Ausſchließung der Gottloſen von dieſem Heile als „Ausrottung aus dem Lande" aufgefaßt wurde (vgl. z. B. Pſ. 25,13. 37,11.22.29. 34. 102,29. Prov. 2,21 f.)***). Darum knüpfte ſich ferner namentlich die meſſianiſche Verheißung, die ja ihrem innerſten Weſen nach nichts Anderes iſt, als die Zuſicherung, daß der letzte Zweck der Bundſchließung und der Erwählung Israels dereinſt verwirklicht werden ſoll, ebenfalls an die

*) Wozu noch kommt, daß — wie Delitzſch, S. 121 gut bemerkt — die „äußerliche Erfüllung ſelbſt ſo unvollkommen war, daß ſie in aller Gläubigen Herzen die Frage nach dem Hintergrunde der verheißenen Ruhe mächtig anregte." Vgl. auch Bleek, II. S. 446. —

**) Vgl. Weiß, S. 53.

***) Treffend bemerkt Lutz, S. 95 f. in Beziehung auf das „lange Leben im Lande": „Allein dies iſt vielmehr eine religiöſe Idee; das Land iſt kein gewöhnliches, ſondern ein heiliges. Im Lande leben, das Gott gibt, iſt und heißt in Gemeinſchaft mit Gott und denen die ihn lieben leben, ſeines Schutzes genießen, innerlich mit ihm verbunden ſein." —

Idee des ungestörten, bleibenden Besitzes des heiligen Landes und, sobald die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft vorausgesehen wurde, und nachdem sie wirklich eingetreten war, auch wieder an jene Grundverheißung (der Besitznahme Canaans) selbst an (vgl. z. B. Jes. 32,15 ff. 33,20—24. Ezech. 20,40 ff. 37,24—28. 39,25—29. Am. 9,13—15.). Besonders haben der Prophet Jeremias und der Vf. des zweiten Theiles des Jesajas die Zurückführung Israels aus dem Exile in das Land der Verheißung und den von ihnen in dieselbe Zeit verlegten Anbruch der messianischen Zeit ausdrücklich mit der Ausführung aus Aegypten und der ersten Einführung in das gelobte Land in Parallele gestellt, und dieser gegenüber als eine zweite, höhere und vollkommenere Realisirung der Erwählung des altt. Bundesvolkes bezeichnet (vgl. Jer. 23,6—8. 31. Jes. 65,9.). Hieraus ist nun leicht zu ersehen, wie das ganze messianische Heil in den Begriff נַחֲלָה (κληρονομία) zusammengefaßt, und das Antheilbekommen an demselben durch den Ausdruck κληρονομεῖν τὴν γῆν bezeichnet werden konnte, und aus welchem Grunde überhaupt das Wort κληρονομεῖν im N. Te gewöhnlich als terminus technicus gebraucht wird, wo von der Theilnahme an der Erfüllung der messianischen Verheißungen die Rede ist (vgl. Matth. 5,5. 19,29. 25,34. Röm. 4,13. 1 Cor. 15,50. 1 Petr. 1,4. 3,7. 9. Jac. 2,5. u. abd. Stll.).

Auch in unserem Briefe kommt, wie wir gesehen haben, dieser terminus technicus und der Begriff κληρονομία vor (vgl. 1,14. 6,12. 17. 9,15.). Wenn nun die schließliche, vollkommene Besitznahme der κληρονομία im möglichst nahen Anschluß an die ursprüngliche altt. Form dieses Begriffs als ein Einziehen in das wahre, himmlische Land der Verheißung betrachtet wurde (vgl. 11,9 f.), so lag es nahe auch den mit κληρονομεῖν τὴν γῆν synonymen Ausdruck εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν zu gebrauchen, wo es sich darum handelte das Gelangen zu dem, dem Bundesvolke in Aussicht gestellten Vollendungsziele zu bezeichnen.

Es wurde damit diesem Ausdrucke keine ihm fremde Bedeutung aufgedrungen; unsere obige Erörterung zeigt, daß damit nur die schon von Anfang an in der altteſt. Vorſtellung des Eingehens in die Ruhe Gottes unter einer irdiſchen Hülle verborgene Idee, nämlich die Idee des Gelangens zu der vollendeten Lebensgemeinſchaft mit Gott, ihrer Hülle entkleidet worden iſt. Nicht Willkür, ſondern einen mit der Schrift wohlvertrauten und den Schriftzuſammenhang richtig erfaſſenden Tiefſinn haben wir darin zu erkennen, daß der Vf. das in Pſ. 95, 11. erwähnte Eingehen in die Ruhe Gottes nicht blos und nicht hauptſächlich von der Beſitznahme des gelobten Landes, ſondern vom Gelangen zu dem letzten und höchſten Ziele, zu welchem das Bundesvolk berufen iſt, von dem Eingange in die vollendete und ewig beſeligende Gemeinſchaft mit Gott verſteht*). —

Es leuchtet ein, wie nahe es lag, mit dem ſo aufgefaßten „Eingehen in die Ruhe Gottes" die Vorſtellung einer Theilnahme an der Sabbatsruhe Gottes zu verbinden. Iſt doch jenes auf der einen Seite ein Fertiggewordenſein, ein Zum-Ziele-Gelangtſein, deſſen Frucht Befriedigung und Ruhe ſein muß; und auf der andern Seite Eingang in die vollendete Gemeinſchaft mit Gott, alſo auch Theilnahme an dem Vollgefühle der Befriedigung, welches in Gott iſt**). — Andrerſeits war jene Combination auch durch die altteſt. Sabbatsidee nahe gelegt. Denn indem das moſaiſche Geſetz die Sabbatsfeier mit der Ruhe Gottes nach vollendeter Weltſchöpfung paralleliſirt, ſtellt es jene nicht nur unter den Geſichtspunkt der Pflicht, ſondern auch unter den des Segens, ſtellt ſie alſo auch als ein dem Menſchen von Got-

*) Vgl. auch Bleek, II. S. 445 ff.; Weiß, S. 68 f. 142 f.; und Umbreit a. a. O. S. 288 ff. —

**) Es mag auch daran erinnert werden, daß das A. T. die Vollendung des Tempelbaues auf der einen Seite als ein Gelangen Jehova's zu ſeiner Ruhe (vgl. Pſ. 132, 8. 14.), und auf der andern Seite als einen Beweis dafür, daß Israel zu ſeiner Ruhe gekommen war, darſtellte. —

tes Gnaden gewährtes Theilnehmen an der Ruhe Gottes dar (vgl. Gen. 2, 3. Ex. 20, 11.) *). Ja man darf wohl sagen, daß schon das alttest. Gesetz die Sabbatsfeier als eine vorläufige Erfüllung der Bestimmung des alttest. Bundesvolkes, als eine vorbildliche Verwirklichung des Wortes: „Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein" betrachtet; darum macht es dieselbe zum Bundeszeichen (Ex. 31, 12—17.) **); und darum begründet es das Sabbatsgebot sogar ausdrücklich mit der Erinnerung an die Ausführung aus Aegypten (Deut. 5, 12—15.), d. h. an den ersten Anfang der Realisation der Erwählung Israels. Wie nahe lag es daher die vollendete Lebensgemeinschaft des zu seinem Ziele gelangten Bundesvolkes mit Gott als eine ununterbrochene Sabbatsfeier höherer Art aufzufassen, und den gewöhnlichen Sabbat als ein Vorbild derselben zu betrachten! So finden wir denn diese Anschauung auch im Talmud und bei den Rabbinen ***). Und so war denn auch, von dieser Seite aus betrachtet, Nichts natürlicher als die Combination des Begriffs der ewigen Sabbatsfeier mit der vorhin erörterten aus der Wurzel eines andern alttest. Begriffs erwachsenen Vorstellung von dem Eingehen in die Ruhe Gottes. —

Die Idee der κατάπαυσις τοῦ θεοῦ, die eigenthümlichste in unserem ganzen Lehrstücke, ist hiernach der deut-

---

*) In beiden Stellen ist sogar zuerst gesagt, daß Gott den siebten Tag gesegnet, und dann erst, daß er ihn geheiligt habe. —

**) Vgl. besonders auch Ex. 31, 13., namentlich die Worte: לָדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדִּשְׁכֶם.

***) Vgl. die von Schöttgen, I. S. 942 ff., Bleek, II. S. 546 f. und Delitzsch, S. 143 angeführten Stellen, besonders Mischna tract. Tamid fol. 33, 2., wo die Ueberschrift des Ps. 92 damit erklärt wird, daß dieser Psalm ein Loblied in Beziehung auf den zukünftigen Aeon genannt wird, worauf dieser als יוֹם שֶׁכֻּלּוֹ שַׁבָּת מְנוּחָה לְחַיֵּי עוֹלָמִים characterisirt wird. —

lichſte Beweis dafür, wie tief gerade die für unſern Lehrbegriff beſonders characteriſtiſchen Anſchauungen in dem altteſt. Boden wurzeln. —

§. 101.

Verhältniß der Lehre des Vf's zu der Lehre Jeſu.

Gehen wir nun zu der Unterſuchung über, ob auch die in dieſem Theile entwickelten Lehren des Vf's ſich als in den Ausſprüchen Chriſti begründete legitimiren können, ſo dürfen wir uns darauf beſchränken dies nur in Betreff einer einzelnen Lehre, nämlich der Lehre vom Abfalle und ſeinen Folgen nachzuweiſen. In Betreff aller andern bedarf es nicht erſt eines beſonderen Nachweiſes *). An jener dagegen nahm bekanntlich ſchon Luther — freilich auf Grund einer irrthümlichen Erklärung der betreffenden Stellen — Anſtoß, als an einer allen Evangelien und Epiſteln St. Pauli widerſprechenden Lehre **). Und auf der andern Seite ließen ſich Calvin und auch die andern älteren, reformirten Ausleger durch die Meinung, daß nach der ſonſtigen Lehre des N. T's Wiedergeborene nicht vom Glauben abfallen könnten, ſogar zu einer gewaltſamen Umdeutung mehrerer in 6, 4 f. und 10, 26. vorkommenden Ausdrücke verleiten. — Allein es kann zuvörderſt keinem Zweifel unterliegen, daß auch der Herr ſelbſt von einer Möglichkeit des Abfalls ſolcher weiß, welche ſchon durch lebendigen Glauben wahrhaft mit ihm

---

*) Auch die Vorſtellung des Vf's von dem Eingehen in die Ruhe Gottes hat wenigſtens ihre Anknüpfungspunkte in Worten wie Luc. 16, 9. 22. Joh. 14, 2. —

**) Die bekannten Worte Luther's ſind: „Ueber das hat ſie (die Epiſtel a. d. Hebr.) einen harten Knoten, daß ſie am 6ten und 10ten Cap. ſtracks verneinet und verſaget die Buße den Sündern nach der Taufe, und am 12ten v. 17 ſpricht, Eſau habe Buße geſucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, ſcheinet wider alle Evangelia und Epiſteln St. Pauli zu ſein. Und wiewohl man mag eine Gloſſe darauf machen, ſo lauten doch die Worte ſo klar, daß ich nicht weiß, ob's genug ſei." Luther's Werke von Walch, XIV. S. 147. —

verbunden, alſo auch wiedergeboren waren. Davon zeugt z. B. das zu Petrus geſprochene Wort Luc. 22, 31 f.; doch kann man die Beweiskräftigkeit dieſer Stelle vielleicht darum anfechten, weil die Apoſtel vor dem Pfingſtfeſte den heiligen Geiſt noch nicht empfangen hätten, alſo auch noch nicht wiedergeboren geweſen ſeien; dagegen wird Niemand leugnen können, daß Chriſtus in Joh. 15, 1—10. ganz entſchieden vorausſetzt, daß auch ſolche, welche ſchon als Zweige mit ihm, dem wahrhaftigen Weinſtocke, verbunden ſind, oder mit andern Worten: ſolche, welche ſchon in Lebensgemeinſchaft mit ihm ſtehen, welche in Chriſto ſind und in welchen Chriſtus iſt, durch eigene Schuld nicht in ihm bleiben, darum keine Frucht bringen (vgl. Joh. 15, 2. mit Hebr. 6, 4. 5. 8.), und in Folge davon wieder von ihm geſchieden werden können. Die Lehre von der auch bei den Wiedergeborenen noch vorhandenen Möglichkeit des Abfalls iſt alſo in der Lehre Jeſu begründet*). — Es fragt ſich alſo nur noch, ob auch die von unſerem Vf. behauptete Unmöglichkeit einer zweiten Wiedererneuerung und die ſchlechthinige Unvergebbarkeit der Abfallsſünde von Chriſto gelehrt wird. Bei der Beantwortung dieſer Frage darf man nicht vergeſſen, daß unſer Vf., wo er vom Abfalle und ſeinen Folgen redet, den höchſten Grad der Abfallsſünde im Auge hat, den Abfall nämlich, der mit ingrimmigem Trotz und frechem Hohn gegen den als Gottes Sohn erkannten Chriſtus verbunden und aus einem gewaltſamen Sicherwehren der Gnadenwirkungen des heiligen Geiſtes hervorgegangen iſt (vgl. 10, 29.). — Nun weiß auch Chriſtus nicht blos von einem Verleugnen ſeiner ſelbſt, nach welchem eine Umkehr noch möglich iſt (Luc. 22, 32.), ſondern auch von einem ſolchen, deſſen Folge iſt, daß auch er den Menſchen vor ſeinem Vater im Himmel verleugnet (Matth. 10, 38. Luc. 12, 9.); in Joh. 15, 6. ferner

*) Ueber die pſychologiſche Seite der Sache haben wir uns mit beſonderer Beziehung auf die ſich ſcheinbar widerſprechenden Ausſagen unſeres Briefes in §. 94 ausgeſprochen.

eröffnet Chriſtus dem, der nicht in ihm bleibet, dieſelbe furchtbare Ausſicht auf das Feuer des göttlichen Strafgerichtes, welche Hebr. 6, 8. 10, 27. den παραπεσόντες eröffnet. — Endlich haben uns ja alle ſynoptiſchen Evangelien das bekannte, ernſte Wort des Herrn über die Läſterung des heiligen Geiſtes, welche weder in dieſer, noch in jener Welt Vergebung findet, aufbehalten (vgl. Matth. 12, 31 f. Marc. 3, 28 f. Luc. 12, 10.); und zwar ſteht daſſelbe bei Lucas in einem Zuſammenhange, aus welchem hervorgeht, daß dieſe unvergebbare Sünde nicht blos von ungläubigen Feinden Chriſti, wie die Phariſäer waren, ſondern auch, als Steigerung der in der Menſchenfurcht begründeten Verleugnungsſünde, von gläubig geweſenen Jüngern Chriſti begangen werden kann*). Da nun unſer Vf. von einem Abfalle redet, der eine wirkliche Läſterung des heiligen Geiſtes in ſich ſchließt (10, 29.), ſo muß man anerkennen, daß das was er über die Folgen und Strafen deſſelben ſagt, das Maaß des von dem Herrn ſelbſt darüber Ausgeſprochenen keineswegs überſchreitet. — Uebrigens hat Bleek ganz richtig bemerkt, daß die Sünde wider den heiligen Geiſt mit der Abfallsſünde, von welcher in unſerem Briefe die Rede iſt, nicht ganz zuſammenfällt, ſofern nämlich dieſe nur von Gläubiggeweſenen, jene dagegen außerdem auch von ſolchen, welche ihr Herz den Wirkungen des heiligen Geiſtes von Anfang an verſchloſſen haben, begangen werden kann**). Der Begriff der Sünde wider den heiligen Geiſt iſt alſo ein allgemeinerer, welcher den des vollendeten Abfalls der Gläubiggeweſenen in ſich begreift***). —

*) Die Rede iſt nämlich an die Jünger, ja an die Freunde Chriſti gerichtet (vgl. Luc. 12, 1. 4.), und dem Wort über die Läſterung des heiligen Geiſtes geht unmittelbar das andere über das Verleugnen Chriſti vor den Menſchen voraus. —

**) Weniger gehört die an ſich freilich ganz richtige Bemerkung hierher, daß es auch einen Rückfall vom Glauben gibt, der blos den Character einer Sünde wider den Menſchenſohn, aber noch nicht den einer Sünde wider den heiligen Geiſt an ſich trägt. —

***) Vgl. Bleek, III. S. 197—200; Tholuck, 2te Aufl. S. 246—252; 3te Aufl. S. 264—270; Delitzſch, S. 231—234. —

Wie in den Aussprüchen Christi und in unserem Briefe, so ist — um dies gleich hier zu bemerken — auch in andern neutest. Schriften die Möglichkeit des Abfalls wahrhaft Gläubiger, also Wiedergeborener, unleugbar vorausgesetzt; vgl. Röm. 11, 21. 1 Cor. 10, 1—13. Gal. 5, 4. 1 Tim. 1, 19 f. 4, 1. 6, 10. 21. 1 Joh. 5, 16 *). 2 Petr. 2, 20 f. Apoc. 3, 16. Die Stelle 1 Joh. 2, 19. aber steht keineswegs mit dieser von dem ganzen N. T'e bezeugten Lehre im Widerspruch **).

§. 102.

Vergleichung mit der paulinischen Lehre.

Die nächste Aufgabe, die uns nun obliegt, ist die Vergleichung unseres letzten Lehrstückes mit den entsprechenden Lehren des paulinischen Lehrbegriffs. Hier finden wir denn wieder gar manche Gedanken, Vorstellungen und Begriffe, welche beide Lehrbegriffe mit einander gemein haben; auf der andern Seite fehlt aber auch Manches, was für den paulinischen besonders characteristisch ist, in dem unseres Briefes, und umgekehrt; und auch das Gemeinsame ist doch theilweise wieder individuell gestaltet, oder nimmt wenigstens eine verschiedene Stelle in dem beiderseitigen Ideenzusammenhange ein, so daß wir, Alles zusammengenommen, wohl sagen können: die Unabhängigkeit unseres Vf's von dem Apostel Paulus und die Eigenthümlichkeit seiner Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit tritt gerade in diesem Lehrstücke verhältnißmäßig am meisten und am klarsten an den Tag. —

---

*) Vgl. über die ἁμαρτία πρὸς θάνατον Huther z. d. St. und Frommann, S. 671. —

**) Dieselbe ist nämlich einfach daraus zu erklären, daß Johannes nach einer auch unserem Briefe nicht fremden Anschauung (vgl. Hebr. 3, 6. 14. und S. 754 f.) nur diejenigen als wahre Glieder der christlichen Gemeinde und als im vollen Sinne zu ihr gehörig betrachtet, welche in Christo und in der Gemeinschaft der Gläubigen bleiben, oder — in den Worten unseres Briefes — welche die anfängliche Glaubenszuversicht bis zum Ende festhalten. —

Bevor wir nun den Hauptpunkt, welcher eine eingehendere Unterſuchung erfordert, den Glaubensbegriff und was mit demſelben näher zuſammenhängt, in's Auge faſſen, wollen wir die eben gemachten Bemerkungen durch einige Beiſpiele begründen. — Der in den pauliniſchen Briefen überaus häufige Begriff der Berufung hat dort ganz dieſelbe Bedeutung, in welcher er nach §. 83 in einigen Stellen unſeres Briefes vorkommt (vgl. z. B. Röm. 1,7. 8,28.30. 9,11.24. 1 Cor. 1, 2. 9. 24. 7,15.17.18.20 ff. Gal. 1,6. 15. 5,8. 1 Theſſ. 2,12. 4,7. 5,24. 2 Theſſ. 2,14. 1 Tim. 6,12. 2 Tim. 1,9.) *); aber ſchon der Umſtand, daß er bei unſerem Vf. ſo ſelten ſich findet, und noch mehr der andere, daß von den Begriffen πρόθεσις, προγινώσκειν, προορίζειν, ἐκλέγεσθαι, αἱρεῖσθαι, ἐξαιρεῖσθαι u. adb., mit welchen er im pauliniſchen Lehrbegriffe auf's engſte zuſammenhängt, in unſerem Briefe nur allenfalls eine vereinzelte Spur (in 11,40.) ſich nachweiſen läßt, iſt ein Beweis dafür, daß der Begriff der Berufung in der Geſammtanſchauung unſeres Vf's keine ſo hervorragende Stelle einnimmt, wie in der des Apoſtels, und daß jener nicht wie dieſer gewohnt war in der Betrachtung des dem Einzelnen zu Theil gewordenen Heiles auf den letzten Grund, auf den ewigen Rathſchluß Gottes zurückzugehen,

---

*) Vgl. Uſteri, S. 269 ff. 279 f. und Schumann, II. S. 810. — Die von Dähne, S. 166 f. und Weiß, S. 141 f. ausgeſprochene Behauptung, der Apoſtel verſtehe unter der Berufung gewöhnlich nach Art der Synoptiker nur die Einladung zum Meſſiasreiche, können wir nicht für richtig halten. Unter allen oben angeführten Stellen könnte nur allenfalls Gal. 1,6. für ſie zu ſprechen ſcheinen, während manche derſelben (vgl. z. B. nur Röm. 8,30.) ihre Unrichtigkeit ganz entſchieden darthun. — So können wir denn auch keine Verſchiedenheit zwiſchen der petriniſchen und der pauliniſchen Auffaſſung des Begriffes der Berufung entdecken (gegen Weiß), geben aber nichts deſto weniger darin Weiß vollkommen Recht, daß Petrus dieſen Begriff nicht aus den pauliniſchen Schriften, ſondern aus dem A. T'e entnommen hat. Daſſelbe gilt auch von dem Vf. unſeres Briefes. —

wie er (nach S. 691) auch nirgends auf den letzten Grund des thatsächlich vorhandenen Sündenverderbens zurückgeht. — Beiden Lehrbegriffen gehören ferner die Begriffe φωτίζεσθαι (vgl. 2 Cor. 4,4. 6.; auch Eph. 5,8. Col. 1,12. und Eph. 1, 18. 3,9.) ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας (vgl. 1 Tim. 2,4. 2 Tim. 2,25. 3,7. Tit. 1,1.; auch Eph. 1,17. 4,13. Col. 1, 6.9.10. 2,2. 3,10. 1 Tim. 4,3. Philem. 6) und ὁμολογία (2 Cor. 9,13. 1 Tim. 6,12.13.; vgl. auch Röm. 10,9.) *), sowie die Unterscheidung von νήπιοι und τέλειοι an (vgl. Röm. 2,20. 1 Cor. 3,1. 13,11. Eph. 4,14. mit Eph. 4,13. 1 Cor. 2,6. 14,20. Phil. 3,15. Col. 1,28.); auch nennt der Apostel die für die Unmündigen erforderliche geistliche Nahrung, ebenso wie unser Vf., Milch (vgl. 1 Cor. 3,2.), und macht in ganz gleicher Weise die Fähigkeit wahre und irreführende Lehre richtig zu unterscheiden zum Kennzeichen der τελειότης (vgl. Röm. 2,18. 12,2. Eph. 4,14. 5,10. Phil. 1,10.). — Auch der paulinische Begriff des Lebens ist von demjenigen, welchen unser Vf. aus dem A. T'e entnommen hat (§. 89), nicht wesentlich verschieden; nur tritt er im Lehrbegriffe des Apostels mehr in den Vordergrund, und steht in näherem Zusammenhange mit dem Begriffe der Gerechtigkeit (vgl. Röm. 5,17 f. 8,10.) **). — Ferner ist von den zwei in unserem Briefe nachgewiesenen (§. 90) verschiedenen Vorstellungen über die Gotteskindschaft der Gläubigen die eine, diejenige nämlich, nach welcher die Kindschaft in einem göttlichen Acte der Annahme und Anerkennung begründet ist, die dem Apostel Paulus geläufige, wogegen die andere, nach welcher die Kindschaft in einem geistlichen Von-Gott-Gezeugtsein begründet ist, nicht ihm, sondern dem Apostel Johannes angehört (vgl. Röm. 8,15. Gal. 4,5. mit Joh. 1,12. 1 Joh. 3,9 f.) ***). In unserem Briefe ist jedoch weder die

*) Es scheint fast, als ob Tholuck diese Stellen übersehen hätte, da er auch noch in der 3ten Aufl., S. 52 das Wort ὁμολογία unter den Belegen für die eigenthümliche dogmatische Terminologie unseres Briefes aufführt. —

**) Vgl. Schmid, II. S. 244. —

***) Vgl. Meyer zu Joh. 1,12. —

eine, noch die andere dieſer Vorſtellungen weiter entwickelt; und ſo iſt ihm namentlich die pauliniſche Verknüpfung des Begriffs der κληρονομία mit dem der υἱοθεσία völlig fremd (vgl. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7.) *). — Der Gedanke, daß den Gläubigen durch Chriſtum der Zugang zum Vater eröffnet worden iſt, iſt wieder ächt pauliniſch (vgl. Eph. 2, 18. 3, 12.); doch gebraucht der Apoſtel nicht die in unſerem Briefe ſo häufig vorkommenden altteſt. Formeln προσέρχεσθαι oder ἐγγίζειν τῷ θεῷ **); der ihm eigenthümliche Terminus iſt vielmehr προσαγωγή. Auch iſt bei ihm die Betrachtungsweiſe des Lebens der Gläubigen unter dem Geſichtspunkte des fortwährenden Gottesdienſtes nicht ſo ausgebildet, wie bei unſerem Vf., und die Idee des Nahens zu Gott hat darum auch für ihn nicht dieſelbe große und umfaſſende Bedeutung, die ſie in unſerem Briefe hat, in welchem ſie unmittelbar mit einer der Grundideen mit der dem Apoſtel Paulus fremden Idee der τελείωσις zuſammenhängt. — Dagegen kommt der mit der Idee des Nahens zu Gott eng verwandte Begriff παῤῥησία völlig ebenſo, wie in unſerem Briefe, bei dem Apoſtel vor (vgl. Eph. 3, 12. 1 Tim. 3, 13.). Daſſelbe gilt auch von dem Begriffe ὑπομονή und von der Anſchauung, daß die Gläubigen, wenn ſie um Chriſti willen Schmach tragen, der Chriſtum ſelbſt treffenden Schmach theilhaftig geworden ſind. Auch der Begriff μακροθυμία iſt in der Bedeutung, welche er in unſerem Briefe hat, dem Apoſtel nicht ganz fremd (vgl. Col. 1, 11.); doch gebraucht er

*) Vgl. Weiß, S. 61 f. —

**) Wie denn überhaupt — worauf wir beiläufig aufmerkſam machen wollen — die Anſchauungen des Apoſtels viel mehr, als diejenigen unſeres Vf's, von dem altteſt. Boden, aus welchem allerdings auch ſie hervorgewachſen ſind (vgl. die trefflichen und ausführlichen Nachweiſungen hierüber in Umbreit's: „Der Brief an die Römer auf dem Grunde des alten Teſtamentes ausgelegt"; Gotha, 1856) ſich losgelöst haben. — Namentlich verdient noch angemerkt zu werden, daß die altteſt. Begriffe αἷμα ῥαντισμοῦ und κατάπαυσις τοῦ θεοῦ dem Apoſtel Paulus ganz fremd ſind. —

den Ausdruck allerdings gewöhnlich als Bezeichnung der im Verhalten gegen fehlende Brüder zu beweisenden langmüthigen Geduld *). — Endlich läßt sich auch die characteristisch pauliniſche Trias πίστις, ἐλπίς und ἀγάπη, in welcher der Apoſtel die Hauptmomente des Chriſtenlebens zuſammenfaßt (vgl. 1 Cor. 13, 13. 1 Theſſ. 1, 3. 5, 8. Col. 1, 4 f.; auch Tit. 2, 2.) in unſerem Briefe nachweiſen, ſofern ſie nämlich in zwei Stellen (Hebr. 6, 10—12. 10, 22—24.) wenigſtens der Gedankenverknüpfung zu Grunde liegt. —

Freilich fragt ſich nun, ob die Trias bei unſerem Vf. ganz dieſelbe iſt, wie bei dem Apoſtel. Man kann ſchon darin einen Unterſchied finden, daß bei unſerem Vf. die Liebe nicht ebenſo, wie bei dem Apoſtel Paulus als die Größte in dieſer Trias hervortritt, daß hier vielmehr die Hoffnung etwa dieſelbe Stelle einnimmt, welche Paulus der Liebe zuweist. Denn es läßt ſich nicht verkennen, daß Paulus in der thätigen Liebe, unſer Vf. dagegen in der ſtandhaften Hoffnung die wichtigſte und characteriſtiſchſte Bethätigung des wahren Glaubens und die Blüthe und Krone des chriſtlichen Lebens erkennt. — Ganz beſonders aber fragt es ſich, ob der Glaubensbegriff unſeres Vfs ſich mit dem pauliniſchen völlig deckt, oder nicht. Dies führt uns denn auf den Hauptpunkt, in welchem ſich ſowohl die Verwandtſchaft als die individuelle Verſchiedenheit zwiſchen unſerem letzten Lehrſtücke und dem entſprechenden des pauliniſchen Lehrbegriffs kundgibt. —

Das Verhältniß zwiſchen dem pauliniſchen Glaubensbegriffe und dem des Hebrbriefes iſt auch noch in neuerer Zeit ſehr verſchiedentlich beurtheilt worden. Der Anerkennung eines gewiſſen, zwiſchen beiden vorhandenen Unterſchiedes hat ſich zwar Niemand ganz entziehen können; aber dieſe Verſchiedenheit wird von manchen Auslegern lediglich daraus erklärt, daß der pauliniſche Glaubensbegriff in unſerem Briefe unter einen andern Geſichtspunkt geſtellt, und von einer an-

*) Vgl. Schulz, S. 150. —

dern Seite aus betrachtet werde, als in den übrigen pauliniſchen Briefen; und dieſe abweichende Betrachtungsweiſe deſſelben Glaubensbegriffs ſei nur in der beſonderen Veranlaſſung und dem Zwecke unſeres Briefes begründet *). Von Andern dagegen wird behauptet, daß der Vf. unſeres Briefes einen ganz andern Glaubensbegriff habe, als der Apoſtel; über die Hauptpunkte, in welchen die individuelle Verſchiedenheit der beiderſeitigen Vorſtellungen ſich zu erkennen gibt, ſtimmen aber die Vertreter dieſer Anſicht wieder nur theilweiſe mit einander überein. —

Wir wollen nun unſerer Gewohnheit gemäß auch in der dieſen Lehrpunkt betreffenden Vergleichung zuerſt die Verwandtſchaft und dann erſt den nach unſerer Ueberzeugung auch hier wirklich vorhandenen Unterſchied der beiden Lehrtropen aufzeigen. — Daß unſer Vf., ebenſo wie der Apoſtel Paulus, den Glauben als die unerläßliche Bedingung aller Theilnahme an dem Heile und aller Gottgefälligkeit anſieht, brauchen wir, nach dem, was S. 696 und §. 89 darüber bemerkt worden iſt, nicht erſt zu beweiſen **). Auf der andern Seite ſagt unſer Vf. überhaupt gar Nichts von dem Glauben, was der Apoſtel nicht auch hätte ſagen können, und theilweiſe wirklich geſagt hat. Auch in den pauliniſchen Briefen wird der Glaube zwar auf der einen Seite als Product einer an dem Menſchen vollbrachten Gottesthat, aber auf der andern Seite auch als Product der eigenen Selbſtbeſtimmung betrachtet***); darum gebraucht auch der Apoſtel öfters die Ausdrücke: Glaube und

*) Vgl. Ebrard, S. 444 f.; Hofmann, I. S. 553—556; Lutz, S. 167. 369 f.; auch Neander, II. S. 853 ff. und Schmid, II. S. 358 f. —

**) Die Meinung, daß ein Satz wie der: „Alles was nicht aus dem Glauben kommt, iſt Sünde" (Röm. 14, 23.) ſich in unſerem Briefe ſeltſam ausnehmen würde (Schulz, S. 115), iſt ſchon von Bleek, I. S. 310 f. Anm. durch Verweiſung auf Hebr. 11, 6. widerlegt worden. —

***) Vgl. Uſteri, S. 273 f.

Gehorſam gegen das Evangelium als Wechſelbegriffe, und ſtellt der πίστις die mit der ἀπιστία zuſammenfallende ἀπείθεια gegenüber (vgl. z. B. Röm. 6, 17. 10, 16. 2 Cor. 10, 5. 2 Theſſ. 1, 8. — Röm. 10, 21. 11, 30—32. [vgl. v. 20. 23]; 15, 31.; auch Röm. 1, 5. 15, 18. 16, 26.). — Am wichtigſten aber iſt, daß der — wie wir geſehen haben — ganz allgemeine und in Hebr. 11, 1. definirte Glaubensbegriff unſeres Vf's ſich ganz ebenſo auch in den pauliniſchen Briefen nachweiſen läßt. Schon Bleek hat 2 Cor. 5, 7. angeführt, als eine Stelle, in welcher das Wort πίστις keine andere Bedeutung habe, als in unſerem Briefe; und allerdings ſteht hier die πίστις dem εἶδος, d. h. entweder der ſichtbaren Geſtalt oder dem äußeren, ſinnlichen Augenſcheine gegenüber, iſt alſo jedenfalls πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων *) (vgl. auch 2 Cor. 4, 18.). — Aber noch überzeugender läßt ſich aus Röm. 4, 16—22. darthun, daß der Apoſtel Paulus das allgemeine Weſen des Glaubens ganz ebenſo hätte characteriſiren können, wie es unſer Vf. in Hebr. 11, 1. thut; denn er ſpricht in dieſer Stelle, von dem Glauben, ganz wie unſer Vf., als von einem zweifelsfreien Vertrauen auf die Verheißungen Gottes, welches ſich durch den Contraſt der gegenwärtigen Wirklichkeit mit dem was die Verheißung in Ausſicht ſtellt nicht ſchwächen und irre machen läßt. Sätze wie: ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν u. ſ. w. (v. 18) oder: εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ, πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι (v. 20 f. vgl. 11, 17) klingen ganz ſo, als ob ſie im 11ten Cap.

*) Sie iſt dies nämlich in jedem Falle, möge man unter dem εἶδος mit Meyer z. d. St. die wirkliche Geſtalt des Herrn, welche die Gläubigen erſt im künftigen Leben ſchauen werden, oder mit Lipſius (die pauliniſche Rechtfertigungslehre, S. 97—101) — nach dem Vorgange Tittmann's und Rauwenhoff's — die externa rerum species, d. h. die Geſtalt der ſinnlich-wahrnehmbaren Gegenſtände, von welchen wir umgeben ſind, verſtehen. —

des Hebrbriefes ſtünden (vgl. Hebr. 11, 11. 19.). — Die Bemerkung Bleek's, die πιστις ſei bei dem Apoſtel und bei unſerem Vf. „ein gläubiges, demüthiges Vertrauen auf Gottes Gnade und Wahrhaftigkeit in ſeinen Verheißungen, und ein inneres, lebendiges Ergreifen und Feſthalten von etwas Unſichtbarem, als ob man es ſähe" iſt alſo vollkommen richtig. —

Den eben gemachten Bemerkungen zu Folge vermögen wir einen der Unterſchiede, welchen man ſeit Schulz gewöhnlich zwiſchen den Glaubensbegriffen der beiden apoſtoliſchen Männer gemacht hat, nicht ohne Weiteres anzuerkennen. Die innige Beziehung des Glaubens auf die ἐπαγγελια und — durch dieſe vermittelt — auf noch zukünftige Dinge und die unauflösliche Verknüpfung deſſelben mit der Hoffnung darf nicht, wie öfter geſchehen iſt*), ſchlechtweg als eine Eigenthümlichkeit unſeres Vf's bezeichnet werden. Auch der pauliniſche Glaube ſchließt die „freudige, unerſchütterliche, immer mehr und mehr im Wachsthum begriffene Zuverſicht auf das noch künftige meſſianiſche Heil" in ſich; und zwar keineswegs blos, wenn Paulus von dem Glauben der altteſt. Frommen, ſondern auch wenn er vom Glauben der Chriſten redet. Davon kann man ſich leicht überzeugen, wenn man das Verhältniß beachtet, in welchem in den Stellen 1 Cor. 15, 19. vgl. mit v. 14 u. 17, Röm. 5, 1. 2., Röm. 15, 13. Tit. 1, 1. 2. (vgl. auch Röm. 15, 12. mit Röm. 9, 33. 10, 11.) die πιστις zu der ἐλπις ſteht, oder wenn man Eph. 2, 8 mit Röm. 8, 24. vergleicht**). —

---

*) Vgl. Schulz, S. 113; De Wette, Abhandl. S. 49 f.; v. Cölln, S. 345; Schwegler, II. S. 323; Reuß, S. 553; Schumann, II. S. 802; Ritſchl (1te Aufl.), S. 271; (2te Aufl.), S. 166 f.; Lipſius a. a. O. S. 197. —

**) Vgl. Delitzſch, S. 521; Weiß, S. 65 f.; Lipſius a. a. O. S. 209 f. — Die beiden letzteren ſagen daher auch von dem Apoſtel Paulus, daß für ſein Bewußtſein manchmal die πιστις und die ἐλπις zuſammenfalle, oder daß wenigſtens die letztere in der erſteren enthalten ſei; eine Behauptung, von welcher übrigens daſſelbe gilt, was wir S. 706 ff. über die gleiche Behauptung in Betreff unſeres Vf's bemerkt haben. —

Auch einige andere Angaben über den Unterſchied des in unſerem Briefe vorkommenden Glaubensbegriffs von dem pauliniſchen halten wir für verfehlt. So die Angabe, der Glaube ſei in den Augen unſeres Vf's überwiegend ein theoretiſches Verhalten, ein verum aliquid putare, während er nach pauliniſcher Anſchauung ein unmittelbar practiſches Verhalten ſei*). — Ferner die hiermit zuſammenhängende Bemerkung: „die πίστις und das προσέρχεσθαι τῷ θεῷ, das Theoretiſche und das Practiſche fielen in unſerem Briefe ächt judaiſtiſch in zwei verſchiedene Acte aus einander; der Glaube ſei nur die negative Bedingung des gottgefälligen Verhaltens; das Poſitive, das προσέρχεσθαι τῷ θεῷ müſſe als ein von ihm Verſchiedenes erſt hinzukommen, wogegen bei Paulus eben der Glaube ſelbſt unmittelbar dieſes Ergreifen des Heiles ſei;" und die auf dieſe Bemerkung gegründete Behauptung: „der Glaube des Hebrbriefes ſchließe nicht ebenſo, wie der pauliniſche, die Werkgerechtigkeit aus; vielmehr ſei er nur die nothwendige Vorbedingung, das unerläßliche Complement der ἔργα" **). Denn daß der Glaube des Hebrbriefes nicht blos die negative Vorbedingung des gottgefälligen Verhaltens, ſondern auch ſchon ſelbſt eine unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott, ein mit aller Energie des Gemüthes geſchehendes Erfaſſen und Feſthalten des unſichtbaren Gottes iſt, von welchem das Nahen zu Gott nur zu unterſcheiden iſt, wie die Lebensäußerung von dem Leben ſelbſt, beweiſt ſchon die eine Stelle Hebr. 11, 27. zur Genüge; und wer den Glauben als eine ausſchließlich auf die göttlichen Verheißungen gegründete Zuverſicht darſtellt, und dabei auf's entſchiedenſte geltend macht, daß nicht mittelſt der altteſt. Inſtitutionen und Gebräuche, ſondern einzig und allein durch Chriſtum und die in ihm dargebotene Gnade das Heil

*) Vgl. Schwegler, II. S. 323 f.; Reuß, S. 552, und dagegen Ritſchl (1te Aufl.), S. 271 und unſere Bemerkungen auf S. 704.

**) Vgl. Schwegler, II. S. 323 f. —

und die Befähigung zur Gemeinschaft mit Gott zu suchen und zu finden ist, ja auch ganz ausdrücklich die πληροφορια της πιστεως, in welcher die Christen zu Gott nahen sollen, auf die Besprengung und Reinigung des Herzens mit dem Versöhnungsblute gründet, — dessen Glaubensbegriff schließt ganz gewiß alle Werkgerechtigkeit aus, obschon er dieser allerdings nicht geradezu gegenübergestellt ist*). — Was ferner die Meinung betrifft: „unser Vf. betrachte die Erlösungsthatsache nicht, wie Paulus, als Gegenstand des Glaubens, sondern als Gegenstand der von diesem verschiedenen und über ihm stehenden γνωσις; er stelle also die γνωσις der πιστις gegenüber, während nach Paulus jene ein nothwendiges Moment in der letzteren sei"**), so ist auch diese Verschiedenheit, wie schon S. 716 und §. 95 gezeigt worden ist, nicht wirklich vorhanden. Die Behauptung endlich: Paulus bezeichne den Glauben als etwas Neues, „erst jetzt nach dem Tode und der Auferstehung Christi Eingetretenes;" derselbe sei nach seiner Anschauung zuvor zwar bezeugt, aber noch nicht wirklich vorhanden gewesen, weil das Glaubensobject, die Gnade Gottes in Christo damals noch nicht vorhanden war***), ist zwar, wie bald gezeigt werden soll, nicht ganz unrichtig, findet aber, so wie sie hier aufgestellt ist, in der einfachen Verweisung auf Röm. 4 und Gal. 3, 6 ff. ihre Widerlegung. —

Nicht in dem was unser Vf. vom Glauben sagt, sondern nur in **dem** was er **nicht** sagt, hat man den Unterschied seines Glaubensbegriffs von dem paulinischen zu suchen; und zwar lassen sich zwei Abweichungen nachweisen, welche aber ihre gemeinsame Wurzel in einer uns schon bekannten Eigenthümlichkeit der christlichen

---

*) Vgl. auch Tholuck, S. 43 f. Gegen die Meinung Schwegler's, daß Hebr. 11, 1ff. in entschiedenem Widerspruche mit Röm. 4, 1 ff. stehe, vgl. was wir S. 690 bemerkt haben. —

**) Ritschl, 1te Aufl. S. 271 f. —

***) Vgl. Lutterbeck, II. S. 249 und Baur, 1853, S. 103 f. —

Gesammtanschauung unseres Vf's haben; in der Eigenthümlichkeit nämlich, daß er sowohl das Judenthum als das Christenthum weit überwiegend nur nach seiner objectiven, nicht, wie der Apostel Paulus, nach seiner subjectiven Seite betrachtet (S. 225—232). —

Die erste der in dieser Eigenthümlichkeit begründeten Verschiedenheiten besteht — kurz gesagt — darin, daß unserem Vf. die paulinische Gegenüberstellung von πίστις und νόμος oder ἔργα νόμου und überhaupt **diejenige** Verbindung, in welche der Apostel die πίστις mit der δικαιοσύνη bringt, ganz fremd ist. — Da nämlich der Apostel Paulus auf seinem anthropologisch-subjectiven Standpunkte das Judenthum fast ganz ausschließlich als ein Gesetz betrachtete, welches der Mensch zu erfüllen hat, so mußte sich ihm zunächst die in vollkommener Gesetzeserfüllung bestehende, wahre δικαιοσύνη als das zu erstrebende Ziel darstellen, von dessen Erreichung das Wohlgefallen Gottes, die Gemeinschaft mit Gott und überhaupt das ganze Heil abhängig ist. Auch nachdem er erkannt hatte, daß, wer in seiner immer sehr mangelhaften Gesetzeserfüllung sein Heil sucht, dem Fluche verfallen bleibt (vgl. Gal. 3, 10 ff.), mußte doch seine hauptsächlich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott gerichtete Betrachtung in der wahren, vor Gott geltenden δικαιοσύνη immer noch das Ziel erkennen, zu welchem die göttliche Heilsökonomie den Menschen führen will. Aber die, zugleich mit der Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm (Gal. 1, 16.), ihm aufleuchtende Erkenntniß, daß der Mensch die δικαιοσύνη, an welche alles Heil geknüpft ist, überhaupt nicht in sich selbst, sondern in Christo zu suchen hat (vgl. Röm. 3, 21,), brachte nothwendig ein entschiedenes und vollständiges Verlassen des Weges, auf welchem jenes Ziel nach seiner bisherigen Meinung zu erstreben war, mit sich (vgl. Gal. 3, 18.: ἃ κατέλυσα; auch v. 19 ff.). Nicht mehr im eigenen Thun, sondern allein in dem Glauben, welcher in die Gemeinschaft Christi versetzt, konnte er fortan den Weg zu jenem Ziele erkennen. Der Glaube an Jesum Christum

mußte in ſeiner oben bezeichneten Grundanſchauung geradezu an die Stelle der vollkommenen Geſetzeserfüllung treten; er mußte ſich ihm nun als die Bedingung darſtellen, unter welcher der Menſch der in Chriſto objectiv vorhandenen δικαιοσύνη theilhaftig und ſelbſt als ein δίκαιος von Gott anerkannt wird. — So knüpfte die auf dem anthropologiſch-ſubjectiven Standpunkte ſich haltende pauliniſche Anſchauung den chriſtlichen Glauben von vornherein unauflöslich an ihre Grundidee, an die Idee der δικαιοσύνη an*). In Folge dieſer innigen Verknüpfung konnte der Apoſtel ſich in der Regel nicht, wie der Vf. unſeres Briefes, an den allgemeinen und unbeſtimmten, altteſt. Glaubensbegriff halten; vielmehr mußte ſein Glaubensbegriff überall, wo er die ihm eigenthümliche Auffaſſung der chriſtlichen Wahrheit geltend macht, alſo faſt überall wo er überhaupt vom Glauben ſpricht, ein engerer und ſchärfer beſtimmter ſein. Der Glaube, ſofern er der in Chriſto dargebotenen δικαιοσύνη theilhaftig macht, iſt nicht mehr eine allgemeine Zuverſicht auf die Verheißungen Gottes, und hat zu ſeinem nächſten und eigentlichſten Objecte nicht die noch unerfüllte, ſondern die in Chriſto ſchon erfüllte Verheißung **); er iſt ſpeciell eine lebendige Zuverſicht zu dem, in welchem die δικαιοσύνη θεοῦ offenbart und dargeboten iſt, alſo eine πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16. 3, 22.), ein

*) Wie ſehr die Begriffe Glauben und Gerechtigkeit in der pauliniſchen Anſchauung mit einander verwachſen ſind, iſt aus allen Briefen des Apoſtels und beſonders deutlich aus Stellen wie Röm. 1, 17. 3, 22. 4, 5. 5, 1. Gal. 2, 16. 3, 24. Phil. 3, 9. u. abd. zu erſehen. Vgl. Baur, Paulus, S. 536; Schmid, II. S. 326 u. 335 f. —

**) Dies iſt das Wahre an der oben S. 829 beſtrittenen Unterſcheidung zwiſchen dem pauliniſchen Glaubensbegriffe und dem unſeres Briefes. Wenn ſie in der oben angegebenen Weiſe modificirt wird, d. h. wenn man dabei nur an das nächſte und eigentliche Object des Glaubens denkt, ſo iſt ſie da im Rechte, wo es ſich um die Beſtimmung des Verhältniſſes des engeren, ſpecifiſch-pauliniſchen Glaubensbegriffes zu dem unſeres Briefes handelt. —

πιστεύειν εἰς Χριστόν (Röm. 10, 14. Gal. 2, 16. Phil. 1, 29.; vgl. auch Gal. 3, 26.), oder — falls Gott ſelbſt als Glaubensobject genannt werden ſoll — ein Glaube an den, der unſern Herrn Jeſum von den Todten auferweckt hat (vgl. Röm. 4, 24 f.)*). Dieſer näher beſtimmte Glaubensbegriff, welcher aber allerdings auf der Grundlage des allgemeinen ruht, und, von ſeinem Objecte abgeſehen, d. h. lediglich als Beſtimmtheit des Gemüthes betrachtet, von dem letzteren nicht verſchieden iſt, kann als der ſpecifiſch pauliniſche bezeichnet werden; denn nur ſelten begegnet uns in den Briefen des Apoſtels der allgemeinere und unbeſtimmtere Glaubensbegriff und es geſchieht auch immer nur da, wo jener engere und beſtimmtere im Zuſammenhange gar nicht an ſeiner Stelle geweſen wäre**). — In Folge ſeiner unmittelbaren, engen Beziehung auf die δικαιοσύνη iſt es ferner dieſem ſpecifiſch pauliniſchen Glaubensbegriffe weſentlich einen Gegenſatz gegen die ἔργα νόμου zu bilden***); und zwar ſo weſentlich, daß der Apoſtel auch ſchon den Glauben Abrahams den Geſetzeswerken gegenüberſtellt (vgl. Gal. 3, 6 ff. u. Röm. 4). — Da nun das altteſt. Geſetz ſelbſt dazu auffordert, auf dem Wege der Geſetzeserfüllung, alſo durch die ἔργα νόμου die δικαιοσύνη zu erſtreben, ſo kann die ſpecifiſch pauliniſche πίστις auch geradezu dem νόμος gegenübergeſtellt werden; ſie iſt alſo fähig, den Gegenſatz des neuen und des alten Bundes zu markiren, vorausgeſetzt daß man die vormoſaiſche Zeit von der Zeit des alten Bundes unterſcheidet. Auch kann, da das Geſetz zwiſchen eingetreten war (Röm. 5,

*) In dieſer Beziehung iſt auch die Vergleichung von 1 Theſſ. 1, 8 ff. inſtructiv, wo der Apoſtel allerdings von der πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν redet, aber nur weil er an Leute denkt, welche von den Götzen zu dem lebendigen Gotte ſich bekehrt hatten: und doch verſäumt er auch hier nicht den ſpecifiſch chriſtlichen und rechtfertigenden Glauben nachträglich noch beſtimmter zu bezeichnen (v. 10). —

**) Vgl. außer den ſchon früher angeführten Stellen 2 Theſſ. 1, 4. 1 Tim. 6, 12. —

***) Vgl. Ufteri, S. 91 ff.; Schmid, II. S. 336. —

20.), und da die Gerechtigkeit Gottes erſt wieder, und erſt vollkommen in dem Evangelium von dem Gekreuzigten und Auferſtandenen geoffenbart worden iſt (Röm. 1, 17. 13, 21.), der Glaube im ſpecifiſch pauliniſchen Sinne als etwas in der Periode der Herrſchaft ſdes altteſt. Geſetzes noch nicht Vorhandenes, erſt mit dem Evangelium in die Welt Eingetretenes betrachtet werden (Gal. 3, 23 ff.). — Dieſer unmittelbar mit dem Begriff der objectiv in Chriſto vorhandenen δικαιοσύνη verknüpfte, engere und ſeinem Objecte nach genau beſtimmte, ſpecifiſch pauliniſche Glaubensbegriff, der Begriff der fides salvifica in ſeiner ſchärferen Abgrenzung und genaueren Beſtimmung, kommt nun allerdings in unſerem Briefe nicht vor; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil unſer Vf., auf dem objectiven Standpunkte ſich haltend, ſeinen Blick nicht, wie der Apoſtel, von vornherein auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott richtet, alſo auch das Ziel, zu welchem die göttliche Heilsökonomie den Menſchen führen will, nicht unter dem Geſichtspunkte der δικαιοσύνη betrachtet; denn damit fiel zunächſt die pauliniſche Verknüpfung der Begriffe Glaube und Gerechtigkeit und ſomit auch das Motiv weg, welches den Apoſtel dazu getrieben hatte, auf Grund des allgemeinen Glaubensbegriffs einen engeren und ſchärfer beſtimmten aufzuſtellen. Darum hebt der Vf. Chriſtum oder das von ihm vollbrachte Erlöſungswerk nicht als das Hauptobject des chriſtlichen Glaubens hervor (vgl. S. 718). —

Nicht unmittelbar mit der nur in Chriſto zu ſuchenden Gerechtigkeit verknüpft, ſteht der allgemeine Glaubensbegriff ferner auch nicht in offenem und ausdrücklichem Gegenſatze zu den Geſetzeswerken; nicht dieſen, ſondern nur dem Zweifel, dem Wankend-werden, der ὑποστολή ſteht er geradezu gegenüber; und es iſt daher ſehr natürlich, daß uns die Gegenüberſtellung von πίστις und ἔργα νόμου in unſerem Briefe nirgends begegnet*). — Auch war der allgemeine Glaubens-

*) Dies erkennen auch Bleek (1. S. 311) und Lünem. (S. 13) an, womit aber ihre früher (S. 568) von uns bekritene Auffaſſung

begriff unſeres Vf's natürlich nicht fähig den Gegenſatz des neuen Bundes zu dem alten zu bezeichnen; denn die Zuverſicht auf die Verheißungen Gottes hatten ja alle Frommen des alten Bundes in ganz gleicher Weiſe, wie die neuteſt. Bundesglieder. —

Man könnte nun freilich unſerer bisherigen Erörterung gegenüber geltend machen, daß — wie wir ſelbſt in §. 89 nachgewieſen haben — auch unſer Brief die Lehre enthält, es gebe ohne Glauben keine δικαιοσύνη; namentlich könnte man ſich auf den Ausdruck ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη in 11, 7. (vgl. 11, 4. u. 10, 38.) berufen. Aber man laſſe ſich doch nicht durch die Aehnlichkeit des Ausdrucks täuſchen! Wenn anders das richtig iſt, was wir in dem angeführten §. über den, nach der Lehre unſeres Vf's allerdings vorhandenen Zuſammenhang des Glaubens und der Gerechtigkeit und insbeſondere über den Begriff der dem Glauben gemäßen Gerechtigkeit geſagt haben, ſo iſt dieſer von dem pauliniſchen Begriff der Glaubensgerechtigkeit gewiß ebenſo verſchieden, wie die beiderſeitigen Glaubensbegriffe verſchieden ſind. Denn in einer Gerechtigkeit, welche eine wirklich vorhandene, dem Menſchen eigenthümliche Rechtbeſchaffenheit iſt, in einer Gerechtigkeit, die eben darin beſteht, daß der Menſch an die Verheißungen Gottes glaubt, wird Niemand die pauliniſche δικαιοσύνη ἐκ πίστεως erkennen, vorausgeſetzt daß er von dieſer ſelbſt eine richtige Vorſtellung hat*); jene iſt nicht, wie dieſe, zunächſt eine durch einen judicativen Act Gottes einem Subjecte, welches nicht δίκαιος, ſondern ἀσεβής iſt, zugerechnete Gerechtigkeit; ſie ſchließt nicht, wie die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, vor Allem die Sündenvergebung

---

des Ausdrucks νεκρὰ ἔργα im Widerſpruch ſteht, da wenn dieſelbe richtig wäre in Hebr. 6, 1. der Glaube den Geſetzeswerken gegenübergeſtellt wäre. —

*) Als eine ſolche können wir die von Lipſius in ſeiner mehrfach angeführten Schrift entwickelte (vgl. namentlich S. 16 ff. und S. 121 ff.) nicht gelten laſſen. Der Kürze halber verweiſen wir auf Schmid, II. S. 331—337. —

in ſich; nur die Offenbarung Gottes überhaupt oder ſpecieller die Verheißung, nicht aber die Perſon Chriſti, oder Chriſti Tod und Auferſtehung, oder der, welcher den Gottloſen rechtfertigt, iſt das Object des Glaubens, welcher der glaubensgemäßen Gerechtigkeit theilhaftig macht. Darum ſind die Chriſten im Beſitze der letzteren, nicht weil ihnen Gott ihren Glauben, daß er den Sünder in Chriſto und um des Todes und der Auferſtehung Chriſti willen als gerecht anſieht, als Gerechtigkeit anrechnet, ſondern weil ſie dadurch, daß ſie überhaupt auf die göttlichen Verheißungen zuverſichtlich vertrauen und durch den Glauben mitten in die überſinnliche Welt hineinverſetzt ſind, in dem von Gott erforderten Zuſtande der Rechtbeſchaffenheit ſich befinden. — Der Begriff der glaubensgemäßen Gerechtigkeit gehört einer ganz andern Ideenreihe an, als der pauliniſche Begriff der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως; er hat ſeinen Urſprung nicht in der Idee, daß der Menſch die Gerechtigkeit nicht in ſich ſelbſt, ſondern in Chriſto zu ſuchen habe; er ſteht nicht im Zuſammenhang mit den unſerem Vf. ganz fremden, pauliniſchen Begriffen δικαιοῦν und λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην; kurz es iſt nicht der ſpecielle, ſpecifiſch pauliniſche, ſondern der allgemeine, altteſt. Begriff der Glaubensgerechtigkeit, auf deſſen Grunde jener ſpeciellere allerdings — wie nicht erſt nachgewieſen zu werden braucht — ebenſo ruht, wie der ſpecifiſch pauliniſche Glaubensbegriff auf dem allgemeinen, altteſt. ruht*). — Dem Bisherigen zu Folge iſt es nicht als etwas rein Zufälliges zu betrachten, daß unſer Vf. in Hab. 2, 4. (Hebr. 10, 38.) nicht, wie der Apoſtel Paulus (Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.), das ἐκ πίστεως mit dem Subject ὁ δίκαιος, ſondern, dem Grundtext entſprechend, mit dem Prädicat ζήσεται verbindet. Auch fällt es uns, nachdem wir erkannt haben, daß die glaubensgemäße Gerechtigkeit keines-

*) Vgl. die treffliche Erörterung Schumann's (II. S. 806—808) über das Verhältniß der pauliniſchen δικαιοσύνη ἐκ πίστεως zu der κατὰ πίστιν δικαιοσύνη unſeres Briefes.

wegs ein specifisch christlicher Begriff ist, nicht mehr auf, daß der Vf. dieselbe nur von Abel und Noah, nirgends aber von den Christen prädicirt. — Ein Widerspruch beider Lehrbegriffe liegt übrigens auch hier nicht vor, sondern nur eine individuelle Verschiedenheit. Unser Vf. hat eben den Begriff der Glaubensgerechtigkeit nicht in der Weise genau ausgeprägt und scharf bestimmt, daß er unmittelbar einen Gegensatz zu der Werkgerechtigkeit bildet. Seine auf dem objectiven Standpunkt sich haltende Betrachtung des Judenthums und des Christenthums machte überhaupt nicht die Idee der δικαιοσύνη, sondern die der τελείωσις zu seiner Grund- und Hauptidee; dieser Begriff enthält, wie der der paulinischen δικαιοσύνη, vor Allem die Vergebung der Sünden in sich; der in dem Begriffe τελειοῦν als erstes Moment enthaltene Begriff καθαρίζειν entspricht, wie wir früher gesehen haben, dem paulinischen δικαιοῦν; ein rücksichtlich seines Gewissens Vollendeter oder Gereinigter und dadurch zur Gemeinschaft mit Gott Befähigter wird der Christ aber nur durch den neutest. Hohepriester und durch die Wirkung des von ihm dargebrachten Versöhnungsopfers. Hieraus erhellt, daß unser Vf. die in der paulinischen Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως bezeugte Wahrheit auch lehrt, aber in andern Ausdrücken und in anderem Ideenzusammenhange.

Daß nun die in dem Bisherigen nachgewiesene Verschiedenheit zwischen der Lehre des Hebrbriefes und der paulinischen Lehre, namentlich der Umstand, daß der specifisch paulinische Glaubensbegriff, der Gegensatz von Glauben und Gesetzeswerken, und der Begriff der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, also gerade das was für den Apostel Paulus characteristisch ist, sich in unserem Briefe nicht findet, keineswegs blos auf Rechnung der Veranlassung und des Zweckes unseres Briefes gesetzt werden kann*), bedarf kaum eines Beweises. Es ist zwar gewiß vollkommen richtig, daß es sich unter den, dem

*) Wie dies Ebrard, S. 444 f. und Hofmann, I. S. 553—556 thun wollen (s. oben). —

Vf. vorliegenden Verhältniſſen zunächſt nicht um einen Kampf gegen Werkgerechtigkeit, ſondern um eine Belehrung darüber, wo der objective Grund der Sündenvergebung zu ſuchen ſei, handelte (vgl. S. 37), daß alſo der Hauptzweck unſeres Briefes es zunächſt nicht erforderte, den Glauben im Gegenſatz zu den Geſetzeswerken als das ſubjective Rechtfertigungsmittel geltend zu machen. Ebenſo iſt es vollkommen richtig, daß dagegen die Seite des Glaubens, nach welcher derſelbe eine alle Ungeduld und Ermattung ausſchließende, ſtandhafte Zuverſicht auf die endliche Erfüllung der Verheißung iſt, dem S. 34 f. geſchilderten geiſtlichen Zuſtande der Leſer zu Folge von unſerem Vf. beſonders hervorgekehrt werden mußte. Aber was dem zu erreichenden Zwecke entſprechend war, kann ja dabei auch in der Eigenthümlichkeit des Vf's begründet ſein*). Und daß dies in unſerem Falle nicht nur angenommen werden kann, ſondern angenommen werden muß, geht ſchon aus dem hervor, was wir S. 226—229 über die, ebenfalls nicht allein aus der Veranlaſſung und dem Zwecke unſeres Briefes erklärbare, von der pauliniſchen verſchiedene Auffaſſung des gegenſeitigen Verhältniſſes des alten und des neuen Bundes, welche unſerem Vf. eigen iſt, und in welcher ſeine eben aufgezeigten Abweichungen von dem pauliniſchen Lehrbegriffe begründet ſind, geſagt haben. Wir fragen darum hier nur noch: Iſt es möglich, und iſt es wahrſcheinlich, daß ein Mann, wie der Apoſtel Paulus, in deſſen ganze Anſchauung von der chriſtlichen Wahrheit die Gegenüberſtellung von πίστις und ἔργα νόμου ſo tief verwachſen iſt, daß man wohl mit Delitzſch (S. 703) von ihm ſagen kann, er lebe

*) Oder ſollte der Herr der Kirche nicht jedem Glied ſeiner Gemeinde gerade die Stellung anweiſen und die Aufgaben übertragen, welche den ihm verliehenen Gaben entſprechen? Sollte er nicht auch, wo es galt die Hebräergemeinde vor Abfall zu bewahren, gerade einen ſolchen Mann durch ſeinen Geiſt zum Schreiben an dieſelbe haben antreiben können, der ſeiner individuellen Begabung und Geiſtesrichtung nach beſonders geſchickt war die chriſtliche Wahrheit ſo darzuſtellen, wie es jener Zweck erforderte? —

in diesem Gegensatze, in einem 13 Capitel enthaltenden Briefe auch nicht ein einziges Mal den Glauben den Gesetzeswerken gegenübergestellt hätte, auch wenn der nächste Zweck seines Schreibens es nicht erforderte? Und das Gewicht dieser Frage wird noch dadurch verstärkt, daß nach S. 228 f. eine solche wenigstens gelegentliche Geltendmachung des rechtfertigenden Glaubens gegenüber den Gesetzeswerken auch einen wunden Fleck der Hebräergemeinde berührt, und sie vor einem Irrwege, auf welchem sie sich schon befand, gewarnt hätte. Ist es ferner möglich, und ist es wahrscheinlich, daß ein Mann, wie der Apostel Paulus, der an einen ganz bestimmt und scharf ausgeprägten Begriff des Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit so gewöhnt ist, daß er nur selten und nur, wo es der Zusammenhang unumgänglich erfordert, bei dem allgemeineren Glaubensbegriff stehen bleibt, in einem verhältnißmäßig so umfangreichen Briefe jene Begriffe in der für ihn characteristischen Fassung nirgends, auch nicht in einer Nebenbemerkung, angewendet hat? Ist es möglich und ist es wahrscheinlich, daß ein Mann, wie der Apostel Paulus, so sehr aus dem Kreis seiner gewöhnlichen Anschauungen herausgetreten ist, daß er z. B. die Sündenvergebung nicht, wie sonst immer, in den Begriff der zugerechneten Glaubensgerechtigkeit, wohl aber in den der τελείωσις eingeschlossen hat? — Wir können nicht umhin diese Fragen mit einem entschiedenen Nein zu beantworten, und müssen zuversichtlich behaupten, daß der Zweck und die Veranlassung unseres Briefes für sich allein den aufgezeigten Unterschied zwischen der paulinischen Lehre und der Lehre unseres Vf's nimmermehr erklären können, daß man seinen Grund vielmehr hauptsächlich in der individuellen Verschiedenheit der beiderseitigen Auffassung der christlichen Wahrheit zu suchen hat*).

*) Auf den oben erörterten Unterschied hat zuerst Schulz, S. 112—115 aufmerksam gemacht; jedoch hat er denselben, von einer falschen Auffassung des paulinischen Glaubensbegriffes ausgehend, unrichtig dargestellt und beurtheilt. Auf die richtige Bahn lenkte De Wette, Abhandl. S. 48 f. unter Anerkennung des Unterschiedes ein; vgl. auch

Noch weniger kann dies in Betreff der zweiten, von den meiſten Theologen überſehenen Verſchiedenheit zwiſchen den beiderſeitigen Vorſtellungen vom Weſen des Glaubens beſtritten werden. Dieſelbe beſteht — kurz geſagt — darin, daß von der pauliniſchen Anſchauung, nach welcher der Glaube in eine innige und geheimnißvolle perſönliche Lebensgemeinſchaft mit Chriſto verſetzt, in unſerem Briefe nur geringe Spuren zu finden ſind. Wir brauchen jene pauliniſche Anſchauung nicht erſt ausführlich zu entwickeln; es mag genügen an die Ausſprüche, nach welchen die gläubigen Chriſten mit Chriſto geſtorben und auferſtanden ſind (Röm. 6, 3—11. Gal. 2, 19. 6, 14.), an die Idee der ζωὴ ἐν Χριστῷ (Röm. 6, 11. 23. 8, 2.), an das bekannte Wort Gal. 2, 20. (ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός), an die Vorſtellung, nach welcher die Chriſten Chriſtum anziehen (Röm. 13, 14. Gal. 3, 27.), an die tiefſinnigen Redensarten εἶναι ἐν κυρίῳ (Röm. 16, 11. 1 Cor. 1, 30.) und Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Röm. 8, 10. 2 Cor. 13, 3. 5.) und endlich an den ſo überaus häufigen Gebrauch des ebenfalls auf der Idee der myſtiſchen Einheit mit Chriſto beruhenden Ausdrucks ἐν Χριστῷ oder ἐν κυρίῳ (in Stellen wie Röm. 9, 1. 14, 14. 15, 17. 16, 2. 3. 8. 9. Eph. 6, 1. 10. u. adv.) zu erinnern*). — Wir haben nun zwar in §. 87 geſehen, daß die Idee einer perſönlichen Gemeinſchaft mit Chriſtus und zwar mit dem für uns geſtorbenen Chriſtus unſerem Vf. nicht ganz fremd iſt. Wie wäre dies auch mög-

---

v. Cölln, S. 345. — Noch beſſer, richtiger und gründlicher iſt die Darſtellung und Beurtheilung des Unterſchiedes bei Bleek, I. S. 310—313. Sie iſt denn auch von den ſpäteren Auslegern und Bearbeitern der bibliſchen Theologie entweder geradezu adoptirt oder wenigſtens ihrer eigenen, nur wenig modificirten Darſtellung und Beurtheilung zu Grunde gelegt worden. Vgl. Kuinoel, S. XVII; Tholuck, 2te Aufl. S. 28 und 380; 3te Aufl. S. 39. 42 ff. 46 f.; Lünem., S. 13; Ufteri, S. 145 ff.; van den Ham, S. 214 ff.; Planck, S. 453; Lange: das apoſtoliſche Zeitalter, II. S. 602; Meßner, S. 310 ff. und 410 ff.; Ritſchl, 2te Aufl. S. 167. —

*) Vgl. Lipſius a. a. O. S. 129 ff. und S. 152—160. —

lich, da derſelbe doch unſtreitig aus den Tiefen der chriſtlichen Erfahrung heraus ſchreibt?! Aber doch können wir uns nicht verhehlen, daß das Bewußtſein dieſer Gemeinſchaft mit Chriſto in unſerem Vf. verhältnißmäßig wenig entwickelt iſt. Sind es doch überhaupt nur ganz wenige Stellen, in welchen es an den Tag tritt*)! Und auch in dieſen wenigen Stellen können wir das viel weiter entwickelte, pauliniſche Bewußtſein des perſönlichen Einsgewordenſeins, der myſtiſchen Lebenseinheit mit Chriſto nicht wieder erkennen. Keine einzige jener pauliniſchen Vorſtellungen und Redeweiſen, in welchen ſich dieſes entwickeltere Bewußtſein ausſpricht, kommt in unſerem Briefe vor; auch das in den pauliniſchen Briefen ſo überaus häufig wiederkehrende ἐν Χριστῷ oder ἐν κυρίῳ iſt hier nirgends zu finden. Unſer Vf. bleibt vielmehr entweder bei der allgemeineren Vorſtellung, daß die Gläubigen Chriſti theilhaftig geworden ſind (3, 14.) ſtehen; oder ſeine Anſchauung geht, wo er in ſpeciellerer und concreterer Weiſe von der Gemeinſchaft mit dem für uns geſtorbenen Chriſtus ſpricht, durchaus von der Opferidee aus, und iſt durch dieſe beſtimmt und geſtaltet; er ſpricht nämlich in dieſem Falle von einer Beſprengung mit dem Blute Chriſti oder von einem Eſſen von dem neuteſt. Verſöhnungsopfer. Auch an dieſem Punkte bemerken wir alſo den großen Einfluß, welchen die altteſt. Opfer- und Prieſteridee auf den ganzen Lehrbegriff unſeres Vf's geübt hat**). —

Daß nun dieſe Verſchiedenheit in den beiderſeitigen Anſchauungen über die durch den Glauben begründete Gemeinſchaft mit Chriſto aus dem Zweck und der Veranlaſſung un-

---

*) Zu den in dem angeführten §. erörterten Stellen kann man allenfalls noch diejenigen hinzunehmen, in welchen die Vorſtellung ausgeſprochen iſt, daß die Chriſten die Schmach Chriſti tragen; vgl. 13, 13. und 11, 26.; ſ. jedoch S. 142. —

**) Auf den oben erörterten Unterſchied hat zuerſt Schwegler, II. S. 323 aufmerkſam gemacht. Vgl. auch Ritſchl (1te Aufl.) S. 272; Reuß, S. 552 f. 558; und Meßner, S. 413. —

seres Briefes sich nicht genügend erklären läßt, kann kein Unbefangener leugnen. Der Vf. hätte doch wahrlich in den zahlreichen und langen Ermahnungsreden reichlich Gelegenheit gehabt das pauliniſche Bewußtſein des Lebens oder Seins in Chriſto auszuſprechen, wenn ihm daſſelbe wirklich eigen geweſen wäre; mindeſtens jenes ἐν κυρίῳ oder ἐν Χριστῷ müßte in dieſem Falle da und dort zu finden ſein. Auch dieſe Verſchiedenheit kann alſo nur in der verſchiedenen Geiſteseigenthümlichkeit der beiden apoſtoliſchen Männer ihren Grund haben. Und ſie hängt auch wirklich, wie ſchon oben angedeutet worden iſt, auf's Engſte mit dem uns ſchon bekannten Hauptunterſchiede des Standpunktes, welchen unſer Vf. und welchen der Apoſtel Paulus einnimmt, zuſammen. Weil nämlich erſterer ſeiner ganzen Geiſtesrichtung nach weit überwiegend nur die objective Seite, wie des Judenthums, ſo auch des Chriſtenthums in's Auge faßte, ſo konnte ſeine Erkenntniß über das ſubjective Verhältniß, in welchem der Chriſt durch den Glauben zu der Perſon Chriſti ſteht, nicht ſo entwickelt ſein, wie die des Apoſtels Paulus. Auf ſeinem objectiven Standpunkte betrachtete er Chriſtum faſt nur als den neuteſt. Hoheprieſter; und darum mußte in ſeiner Anſchauung von dem Verhältniſſe des Gläubigen zu Chriſto der perſönliche Unterſchied, der ja durch die perſönliche Lebenseinheit keineswegs verwiſcht oder aufgehoben wird, beſonders ſtark hervortreten. Denn als Hoheprieſter nimmt ſich Chriſtus unſer wohl theilnehmend und unſere Schwachheiten mitfühlend an; er iſt für uns thätig und vertritt uns fürbittend, indem er unſere Sache zu der ſeinen macht; und wir nahen mit herzlichem Zutrauen zu ihm, um uns durch ihn helfen und zum Vater führen zu laſſen; aber ſofern er Hoheprieſter iſt, wird er nicht mit uns eins, und wir nicht mit ihm. Der Chriſtus für uns, aber nicht der Chriſtus in uns wird uns im Hebräerbriefe lebendig vor Augen gemalt. —

Wir brauchen nicht erſt beſonders nachzuweiſen, daß die eben erörterte Verſchiedenheit der Anſchauungen über das

Verhältniß der Gläubigen zu Christo nicht als ein Widerspruch zu betrachten ist, daß vielmehr der Apostel Paulus und unser Vf. dieses Verhältniß nur von zwei verschiedenen Seiten aus in's Auge fassen, so daß sich auch hier ihre Lehrbegriffe gegenseitig ergänzen. Ebenso bedarf es wohl nur einer Andeutung darüber, daß die von dem Vf. unseres Briefes hervorgekehrte Seite jenes Verhältnisses ebensowenig übersehen werden darf, als diejenige, welche der Apostel wenigstens vorwiegend herauskehrt. Paulus führt uns nämlich in die ächte, gesund-evangelische Mystik ein; der Vf. des Hebrbriefes aber warnt uns vor einer falschen, schwärmerischen, den persönlichen Christus für uns über dem Christus in uns ganz verlierenden Mystik. —

Man wird uns nun wohl zugestehen, was wir im Eingange dieses §. gesagt haben, daß nämlich in unserem letzten Lehrstücke die Unabhängigkeit unseres Vf's von dem Apostel Paulus und die Eigenthümlichkeit seiner Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit trotz mancher Berührungspunkte der beiderseitigen Anschauungen am allermeisten an den Tag tritt. — Und wenn wir nun bedenken, daß es gerade die für den Apostel Paulus characteristischen, gleichsam „die Schlagadern" seiner Gesammtanschauung bildenden*) Ideen sind, welche in unserem Briefe nicht vorkommen, und dazu noch hinzunehmen, daß unser Vf. — wie früher bemerkt worden ist (S. 690) — keinen Gebrauch von der paulinischen Anthropologie macht, und daß ihm namentlich der anthropologische Hauptbegriff des Apostels, der Begriff σάρξ in seiner ethischen Bedeutung ganz fremd ist, so werden wir nunmehr vollständig davon überzeugt, daß der Vf. des Hebrbriefes nicht unter der Zahl der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels Paulus zu suchen ist, und daß unser Brief nicht als ein Erzeugniß der paulinischen Schule bezeichnet und betrach-

*) Vgl. Delitzsch, S. 703.

tet werden darf. Denn von einem eigentlichen Pauliner, einem beständigen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels müssen wir doch natürlicherweise voraussetzen, daß er sich gerade die characteristisch pauliniſchen Begriffe und Ideen angeeignet und auch in einem von ihm geschriebenen Briefe mehr oder weniger verwendet hätte *). —

§. 103.

Vergleichung mit der johanneiſchen Lehre.

Schon im vorigen §. haben wir gesehen, daß auch in unserem letzten Lehrstücke eine Idee sich findet, in Betreff deren unser Vf. in der Mitte steht zwiſchen Paulus und Johannes, sofern nämlich sowohl die pauliniſche, als die johanneiſche Vorstellung von der Gotteskindſchaft in seinem Briefe vorkommt. Aber wie die pauliniſche, so iſt auch die johanneiſche Vorstellung von unserem Vf. nur kurz angedeutet, aber nicht weiter entwickelt; namentlich hat er die johanneiſche Idee des von Gott oder von oben her Geborenseins (Joh. 1, 12 f. 1 Joh. 3, 9 f. 5, 1 f.) eben nur in der öfters angeführten Stelle Hebr. 2, 11. angedeutet. — Ueberhaupt kann man in Betreff dieſes Lehrstücks ebenſowenig als in Betreff des vorigen behaupten, daß unser Lehrbegriff den Uebergang von dem pauliniſchen zu dem johanneiſchen bilde, aber diesmal nicht weil die Lehre unseres Vf's entwickelter, ſondern weil ſie weniger entwickelt iſt, als die johanneiſche. Auch haben beide hier nur wenig und nichts Characteriſtiſches mit einander gemein. —

Der Begriff der παῤῥησία freilich kommt gerade bei Johannes verhältnißmäßig häufig in derſelben Bedeutung

*) Daß die Ausprägung des von unserem Vf. gebrauchten Begriffes ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη vielleicht durch die pauliniſche Lehre veranlaßt iſt — wie Ritſchl, 2te Aufl. S. 167 bemerkt — iſt auch mir immer ſehr wahrſcheinlich vorgekommen. Da jedoch jener Begriff mit dem altteſt. Begriffe der Glaubensgerechtigkeit im Weſentlichen identiſch iſt, ſo möchte ich jetzt das obige „vielleicht" ſtark betonen. —

vor, in welcher ihn unſer Vf. gebraucht (vgl. 1 Joh. 2,28. 4,17. — 3,21. 5,14.); aber wir ſind demſelben auch in den pauliniſchen Schriften begegnet. — Der johanneiſche Glaubensbegriff ferner iſt zwar ebenſowenig, wie derjenige unſeres Vf's eng und unmittelbar mit dem Begriff der in Chriſto dem Sünder dargebotenen Gerechtigkeit verknüpft. Aber er hat, ſo gut als der pauliniſche Glaubensbegriff, ſein eigenthümliches, ihn ſehr beſtimmt von demjenigen unſeres Vf's unterſcheidendes Gepräge. Denn Johannes verknüpft den Begriff des Glaubens eng und unmittelbar mit der Idee der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto und in ihm mit Gott (1 Joh. 1,3.6.), oder — ſpecieller — mit der Idee des Seins oder Bleibens der Gläubigen in Gott und Chriſto und Gottes und Chriſti in den Gläubigen (1 Joh. 2, 24. 5,20.), oder mit der nahe verwandten Idee des aus Gott Geborenſeins (1 Joh. 5,1.4.5.), oder endlich mit der wieder eng mit beiden zuletzt angeführten Ideen zuſammenhängenden, unſerem Briefe fremden Idee der, den Gläubigen ſchon im dieſſeitigen Leben zu Theil gewordenen ζωὴ αἰώνιος (1 Joh. 5,13.). Weil das ewige Leben in Chriſto erſchienen iſt, und nur wer Chriſtum hat auch das Leben hat (vgl. Joh. 1,4. 1 Joh. 1,1.2. 4,9. 5,11.12.), ſo wird auch von Johannes Chriſtus (aber nicht ſpeciell ſein Tod und ſeine Auferſtehung) als das Hauptobject des Glaubens überall beſonders hervorgehoben. Der ſpecifiſch johanneiſche Glaube iſt die vertrauensvolle Hingabe an Chriſtum und die Aufnahme und Aneignung Chriſti, des in die Menſchheit herabgeſtiegenen Gottesſohnes, in welchem die Fülle des ewigen Lebens beſchloſſen iſt. — Bei dieſer näheren Beſtimmung des Glaubensbegriffs muß natürlich die Beziehung des Glaubens auf die noch unerfüllte Verheißung, alſo auf die Zukunft ganz und gar in den Hintergrund treten; und damit hängt dann weiter zuſammen, daß der Begriff der Hoffnung im johanneiſchen Lehrbegriffe eine ſehr untergeordnete Stellung einnimmt. Wie ſehr ſich die Anſchauungen

des Apostels Johannes durch dies Alles von denen unseres Vf's unterscheiden, liegt offen am Tage*). —

§. 104.

Vergleichung mit den Lehrbegriffen des Jacobus und Petrus.

Der Lehrbegriff des Jacobus bietet zwar einige Berührungspunkte mit demjenigen unseres Vf's dar**); es sind aber besonders die von Schwegler und Lutterbeck ausgesprochenen Ansichten über das Verhältniß der Lehre unseres Vf's von dem Glauben und der Glaubensgerechtigkeit zu der des Jacobus, welche uns nöthigen, beide eingehender mit einander zu vergleichen. —

Schwegler (II. S. 324) hat nämlich auf Grund seiner früher mitgetheilten und bestrittenen (S. 830) Ansicht behauptet, unser Vf. und Jacobus stimmten darin mit einander überein, daß der Glaube und das Nahen zu Gott, die

*) Köstlin, S. 452 findet einen Hauptunterschied zwischen dem Glaubensbegriff unseres Vf's und dem johanneischen darin, daß jener vor Allem den Glauben an „die göttliche, überweltliche Natur des Sohnes als einen Theil des Glaubens an den unsichtbaren Gott" fordere, während Johannes nicht nur auf Anerkennung der Gottheit, sondern ebenso entschieden auch auf Anerkennung der wahren Menschlichkeit Christi dringe. — Allein hierin hat man keinen Unterschied der beiden Lehrbegriffe zu erkennen; diese Verschiedenheit ist vielmehr lediglich in den verschiedenen Verhältnissen, im Hinblick auf welche die beiden apostolischen Männer ihre Schriften geschrieben haben, begründet. Hätte unser Vf. statt an die Hebräer, welche an der Knechtsgestalt Christi Anstoß nahmen, an eine Gemeinde, in welcher doketisirende Ansichten herrschten, geschrieben, so würde er gewiß nicht weniger als Johannes auf Anerkennung der, von ihm mehr als von irgend einem andern neutest. Schriftsteller hervorgehobenen (vgl. §. 36—39) wahren Menschlichkeit der Person Christi gedrungen haben. Denn daß Christus in Allem uns gleich geworden ist, ist ja die nothwendige Voraussetzung seines Hoheprieſterthums (§. 53).

**) Ein solcher ist z. B. die Auffassung des christlichen Lebens als eines fortwährenden Gottesdienstes (vgl. Jac. 1, 26 f.). —

theoretiſche Ueberzeugung und das practiſche Chriſtenleben ſo neben einander ſtünden, daß das Eine zu dem Andern, als etwas von ihm Verſchiedenes erſt hinzukommen müſſe. Von dieſer gemeinſamen Grundanſchauung aus — ſo behauptet er weiter — „gehen nun beide Briefe allerdings auseinander: der Jacobusbrief nimmt ſeinen Standpunkt auf dem Boden der ἔργα; ... die ποίησις ἔργου iſt das nothwendige Complement, das τελειωτικόν der πίστις (2, 20. 22.); der Hebrbrief umgekehrt, von der πίστις ausgehend, bringt auf die Anerkennung, daß wer zu Gott nahen will glauben muß daß Gott iſt u. ſ. w. (11, 6.); d. h. die πίστις iſt die nothwendige Vorbedingung, das unerläßliche Complement der ἔργα; — ſcheinbar entgegengeſetzte und wie abſichtlich einander gegenübergeſtellte Formeln, die ſich aber, weil ſie auf einer gemeinſchaftlichen Auffaſſung des Begriffs der πίστις ruhen, von ſelbſt zur katholiſchen Formel πίστις καὶ ἔργα ergänzen.“ — Der katholiſche Theologe Lutterbeck hat ſich nun dieſe Behauptungen zu nutze gemacht; zwar hat er erkannt, daß dieſelben zu weit gehen; ſowohl die Anſicht, daß unſer Vf. und Jacobus den inneren Zuſammenhang zwiſchen dem Glauben und dem practiſchen Chriſtenleben nicht erkannt hätten, als auch den damit zuſammenhängenden Irrthum, daß der eigene Glaubensbegriff des Jacobus wirklich kein anderer ſei als jene πίστις νεκρά, gegen welche er in Jac. 2, 14—19. zeugt, und welche auch die Dämonen haben, hat Lutterbeck ſtillſchweigend verworfen. Dadurch hat ſich ihm die Anſicht Schwegler's in folgender Weiſe umgeſtaltet: Jacobus habe im 2ten Cap. ſeines Briefes den Römerbrief berückſichtigt, und dem Mißverſtand der pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben gewehrt; nur dem Mißverſtand; denn Paulus beſtreite nur die rechtfertigende Kraft der ἔργα νόμου; daß es aber auch ſchon vor Chriſtus ἔργα πίστεως geben konnte, die eine Beziehung auf die Rechtfertigung des Menſchen hatten, habe er weder geſagt, noch geleugnet. Solche Werke habe Jacobus bei Abraham und Rahab bemerklich gemacht; hierbei habe er ſcheinbar ihrer

πίστις keinen Werth beigelegt, wie Paulus ſcheinbar ihren ἔργα. Apollos (den Lutterbeck für den Vf. des Hebrbriefes hält) habe nun, allem Anſchein nach mit Rückſicht auf den von Jacobus erhobenen Einſpruch, die pauliniſche Lehre weiter fortgebildet; er wiederhole zwar, im Hinblick auf die Judaiſten, die pauliniſche Lehre über den Glauben und die todten Geſetzeswerke wörtlich (6, 1.) „zum Beweiſe, daß er keineswegs davon abzugehen geſonnen ſei," und behalte überhaupt die pauliniſche Ausdrucksweiſe bei; ſodann aber mache er es ſich durch die Aufſtellung eines ganz allgemeinen Glaubensbegriffs (11, 1.) möglich eine Wolke von Glaubenszeugen aus dem A. T'e anzuführen, und zu zeigen, „daß des Paulus Anſicht vom Glauben und des Jacobus Anſicht von den Werken in der That dieſelben ſeien, und ſich keineswegs widerſprächen;" denn die von Jacobus Angeführten hätten auch Glauben und dieſer habe andrerſeits die Werke im nothwendigen, unmittelbaren Gefolge (11, 17 ff. 31. 33 ff. vgl. mit Jac. 2, 21—25.); das mißverſtändliche χωρὶς ἔργων aber (Röm. 3, 28. Gal. 2, 16.) laſſe Apollos abſichtlich weg*). —

Es iſt nun nicht unſere Aufgabe, das Verhältniß der Lehre des Jacobus zu der des Apoſtels Paulus in das rechte Licht zu ſtellen**); wir haben hier nur die den Hebrbrief betreffenden Behauptungen zu prüfen. Da müſſen wir es denn entſchieden in Abrede ſtellen, daß unſer Vf. wirklich die Abſicht gehabt habe, den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen Jacobus und Paulus auszugleichen. Das Einzige, was man für die Annahme einer Berückſichtigung des Jacobusbriefes von Seiten unſeres Vf's geltend machen kann, iſt der Umſtand, daß in Hebr. 11 auch auf die Opferung Iſaak's und auf das Verhalten Rahab's gegen die Kundſchafter, alſo gerade auf die zwei von Jacobus angeführten Belege für ſeinen Satz, daß der Menſch aus Werken und nicht aus dem Glau-

*) Vgl. Lutterbeck, II. S. 174 und 248 f.; auch iſt Köſtlin, S. 449 f. zu vergleichen. —

**) Vgl. darüber die treffliche Erörterung Schmid's, II. S. 106 ff.

den allein gerechtfertigt werde, als auf Beweisungen und Bewährungen des Glaubens hingewiesen wird. Allein dieses Zusammentreffen hat seinen natürlichen Grund darin, daß unser Vf. die ganze altteſt. Geſchichte durchgeht, um ſeinen Leſern eine ganze Wolke von Glaubenszeugen vor Augen zu führen; und bei der Anführung jener Zeugniſſe des Glaubens deutet er ja auch nicht mit einer einzigen Sylbe an, wodurch Abraham und Rahab der Rechtfertigung theilhaftig geworden ſeien, ob durch den Glauben, oder durch die Werke, oder durch beides. Ueberhaupt iſt — wie wir geſehen haben — der Gegenſatz zwiſchen Glauben und Geſetzeswerken und die Idee der Rechtfertigung weder in dem 11ten Cap., noch in unſerem ganzen Briefe zu finden. Es kann daher unmöglich die Abſicht des Vf's geweſen ſein den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen der Rechtfertigungslehre des Jacobus und Paulus auszugleichen. — Andrerſeits aber zeigen die eben gemachten Bemerkungen, daß der Glaubensbegriff unſeres Vf's allerdings näher mit **dem** des Jacobus, als mit dem ſpecifiſch pauliniſchen verwandt iſt. Es läßt ſich nämlich nicht verkennen, daß der ſcheinbare Widerſpruch, welchen Jacobus gegen die pauliniſche Lehre erhebt, auf einer Geltendmachung der altteſt. Begriffe von Glauben und Glaubensgerechtigkeit gegen den mißverſtandenen ſpecifiſch pauliniſchen Begriff des Glaubens und der Rechtfertigung aus dem Glauben beruht. Denn auch das A. T. betrachtet den Glauben immer nur als einen im Leben ſich bethätigenden (nicht aber als noch nicht in die Erſcheinung getretenes Princip); und in der altteſt. Vorſtellung von der Glaubensgerechtigkeit, nach welcher der Glaube ſelbſt das Grunderforderniß des von Gott als Rechtbeſchaffenheit anerkannten Verhaltens iſt, iſt der Glaube immer nur ſofern „er bereits in irgend einer Weiſe und einem Grade gewirkt hat, und im Wirken begriffen iſt“*) in's Auge gefaßt. Von einer Glaubensgerechtigkeit im altteſt. Sinne kann daher da ſchlechterdings

*) Vgl. Schmid, II. S. 108. —

nicht die Rede sein, wo ein todter Glaube ohne Werke ist; aber auch da noch nicht, wo der Glaube sich noch nicht in Werken bewiesen und bewährt hat. — Da nun auch unser Vf. bei den altteſt. Begriffen von Glauben und Glaubensgerechtigkeit einfach ſtehen bleibt, ſo ſteht er allerdings in dieſen Lehren dem Jacobus näher als dem Apoſtel Paulus, und wir können Schwegler und Lutterbeck das, aber auch nur das zugeben, daß ſein Lehrbegriff uns, ohne daß er ſelbſt es beabſichtigte, auf den Boden ſtellt, auf welchem die einzig richtige Ausgleichung des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen Jacobus und Paulus zu finden iſt. — Schließlich ſei noch bemerkt, daß ſich auch rückſichtlich der Auffaſſung des Glaubensbegriffs ſelbſt eine Verwandtſchaft zwiſchen den Anſchauungen des Jacobus und denen unſeres Vf's nicht verkennen läßt, wie die Vergleichung von Jac. 1,3.6. 2,1.5. 5,15. mit Hebr. 6,1. und 11,1. lehrt. Denn nach dieſen Stellen erkennt auch Jacobus, wie unſer Vf., in dem Glauben eine zweifelsfreie Zuverſicht zu Gott, ein Glauben an den Herrn Jeſum Chriſtum und an ſeine unſichtbare Herrlichkeit, und eine, ſtandhafte Ausdauer in den Trübſalen bewirkende Zuverſicht der verheißenen κληρονομία τῆς βασιλείας. —

Näher als der Lehrbegriff des Jacobus iſt aber auch in Betreff dieſes Lehrſtückes der petriniſche mit demjenigen unſeres Vf's verwandt. Schon in der Lehre vom Glauben tritt dieſe nähere Verwandtſchaft an den Tag. Denn wir finden bei Petrus nicht nur jenen engen Zuſammenhang zwiſchen dem Glauben und dem Gehorſam und die Gegenüberſtellung von πίστις und ἀπείθεια (vgl. 1 Petr. 1,2. 22. 2,7 f. 3,1. 4,17.) *), wie ſie uns in unſerem, aber auch in den pauliniſchen Briefen begegneten, ſondern Petrus characteriſirt den Glauben auch ganz ausdrücklich als ein „Nichtſehen und doch glauben (1 Petr. 1,8.) und ſetzt ihn in innige Beziehung zu der von den Propheten verheißenen,

*) Vgl. Weiß, S. 161 f. —

noch zukünftigen, vollendeten σωτηρία (1 Petr. 1, 5. 7—10. 21.) *); und — was noch wichtiger ist — der Gegensatz von Glauben und Werken und die Idee der Rechtfertigung aus dem Glauben liegt, wie wir dies auch bei unserem Vf. gefunden haben, ganz außerhalb des petrinischen Gesichtskreises **).

Die eben erwähnte Hervorkehrung der Beziehung des Glaubens auf die noch künftige σωτηρία hängt bei dem Apostel Petrus ganz eng mit der Haupteigenthümlichkeit seiner Gesammtanschauung zusammen, damit nämlich daß sein Blick überhaupt vorwiegend auf die in Aussicht gestellte, derzeit noch zukünftige Heilsvollendung gerichtet ist. Noch mehr als in der Gestaltung des Glaubensbegriffs tritt diese Haupteigenthümlichkeit bekanntlich in der Bedeutung, welche der Begriff der Hoffnung in der Anschauung des Apostels Petrus hat, an den Tag. Die Hoffnung ist der Alles beherrschende Mittelpunkt seiner Lehre; sie betrachtet er als den Höhepunkt der Entwicklung des christlichen Lebens und als das Wichtigste aller Heilsgüter; aus ihr leitet er die Verpflichtung zur Heiligung und zur Ausdauer in den Trübsalen ab; kurz er heißt mit vollem Rechte der Apostel der Hoffnung ***). — Nun haben wir uns früher davon überzeugt, daß auch nach der Anschauung unseres Vf's die Hoffnung die allergrößte und wesentlichste Bedeutung für das gesammte christliche Leben hat (vgl. S. 751 f.); ja wir dürfen wohl sagen, daß nirgends im N. T'e diese, von Petrus mehr vorausgesetzte, als ausdrücklich geltend gemachte Bedeutung der Hoffnung so klar in's Licht gestellt wird, wie in unserem Briefe, und daß unter allen neutest. Schriftstellern unser Vf. dem Apostel Petrus darin am nächsten steht, daß die Hoffnung, wenn auch

*) Vgl. Weiß, S. 322—326. Die Ueberzeugung von der messianischen Würde Jesu, welche Petrus und Jacobus als ein besonderes Moment des Glaubens hervorheben, wird jedoch von unserem Vf. nicht in gleicher Weise betont.

**) Vgl. Weiß, S. 323. —

***) Vgl. Weiß, S. 25—49 und 88—97. —

nicht dieſelbe centrale, ſo doch eine der hervorragendſten Stellen in ſeiner Geſammtanſchauung einnimmt. Denn gewiß hat man den Grund der ſtarken Betonung der Hoffnung nicht mit Weiß (S. 68) lediglich in dem Zwecke unſeres Briefes und dem Zuſtande der Hebräergemeinde, ſondern auch ebenſowohl in der Geiſtesrichtung unſeres Vf's zu ſuchen; es wäre nicht ſchwer dies aus den Stellen Hebr. 3, 6. 14. 4, 1—11. 6, 9—20. 7, 19. 9, 15. 28. 10, 23. 25. 34—39. 12, 28. 13, 14. ebenſo nachzuweiſen, wie Weiß in Betreff des petriniſchen Briefes nachgewieſen hat, daß die Hervorhebung der Hoffnung „nicht eine nur zufällige und gelegentliche, durch die Verhältniſſe, in denen der Brief geſchrieben, bedingte iſt.“ Auch läßt es ſich ja von einem Manne, deſſen Blick faſt immer auf die unſichtbare Welt gerichtet iſt, und der als das Hauptobject des Glaubens die Verheißung Gottes, und als das Hauptmoment im Glaubensbegriffe die ὑπόστασις ἐλπιζομένων betrachtet, gar nicht anders erwarten, als daß die Hoffnung in ſeiner Anſchauung von dem chriſtlichen Leben ganz beſonders ſtark hervortreten muß. Wir dürfen alſo wohl behaupten, daß unſer Lehrbegriff in der hier in Rede ſtehenden Beziehung am nächſten mit dem petriniſchen verwandt iſt. — — Mit dieſer beiden Lehrbegriffen gemeinſamen Eigenthümlichkeit hängt es zuſammen, daß unſer Vf., ebenſo wie Petrus, das Leben der Chriſten in der gegenwärtigen Welt als eine Pilgrimſchaft in der Fremde, als eine Wallfahrt nach der zukünftigen Stadt, dem himmliſchen Vaterlande, dem wahren Lande der Verheißung darſtellt (vgl. 13, 14. 11, 9 f. 13—16. mit 1 Petr. 1, 1. 17. 2, 11.)*). — Und hiermit ſteht wieder die, ebenfalls dem Apoſtel Petrus und unſerem Vf. gemeinſame, möglichſt nahe an den altteſt. Begriff der נַחֲלָה ſich anſchließende Vorſtellung von der κληρονομία im engſten Zuſammenhange**). —

*) Vgl. Weiß, S. 28 ff. —

**) Vgl. S. 805 f. und dazu Weiß, S. 73 f.

Dazu kommen nun noch manche einzelne Berührungspunkte, welche in der altteſt. Färbung der beiden Lehrbegriffe ihren Grund haben. Dahin gehört: die altteſt. Faſſung des Begriffs der Berufung, die jedoch auch von Paulus feſtgehalten worden iſt (S. 814) *); die Anſchauung, nach welcher das Leben der Chriſten ein fortwährender Gottesdienſt iſt, welche aber Petrus ausdrücklich auf den prieſterlichen Character der Chriſten gründet, während unſer Vf. dies nicht in gleicher Weiſe thut (S. 745 f.) **); die altteſt. Unterſcheidung zwiſchen ſühnbaren und nicht ſühnbaren Sünden (S. 810), und die Anſchauung, daß der entſchiedene Ungehorſam gegen Chriſtum oder der vollendete Abfall von ihm die Sünde iſt, welche nicht geſühnt und vergeben werden kann ***); ferner der noch ganz altteſt. Begriff des Lebens und dagegen das Fehlen des Ausdrucks ζωὴ αἰώνιος †); vor Allem aber die außer unſerem Briefe nur noch in dem petriniſchen Briefe vorkommende Idee der Beſprengung mit dem Blute Chriſti (vgl. 1 Petr. 1, 2. εἰς ... ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) ††). — Das zuletzt angeführte Zuſammentreffen in Gedanken und Ausdruck iſt beſonders beachtenswerth, und dürfte dadurch, daß man ſagt: beide apoſtoliſchen Männer hätten dieſe Vorſtellung von einander unabhängig aus dem A. T'e entnommen, kaum genügend erklärt ſein. —

Blicken wir nun auf die ſchon früher (§. 25 und 78) nachgewieſene, nicht unbedeutende Uebereinſtimmung unſeres Lehrbegriffs mit dem petriniſchen zurück! Wir haben es nicht gewagt, die Behauptung, daß unſer Vf. in einem näheren Verhältniſſe zu Petrus geſtanden habe, auf dieſelbe zu gründen, ſo lange es ſich um ſolche Vorſtellungen und Begriffe

---

*) Vgl. 1 Petr. 2, 9. 5, 10. 1, 15. 2, 21. 3, 9. Weiß, S. 140 f.

**) Vgl. Weiß, S. 128 f. —

***) Vgl. Weiß, S. 175 ff.

†) Vgl. Weiß, S. 71 f. —

††) Vgl. Weiß, S. 268 ff. —

handelte, welche beide einfach aus dem A. T'e entnommen haben können; doch behält das Zusammentreffen in der Benennung Christi mit den Ausdrücken ἀρχηγός und ποιμήν und in der vorhin erwähnten Vorstellung von der Besprengung mit dem Blute Christi immerhin etwas Auffallendes. — Dazu kommt daß sich — wie wir oben gesehen haben — die Verwandtschaft unseres Lehrbegriffs mit dem petrinischen nicht auf das Gebiet der aus dem A. T'e entnommenen Anschauungen beschränkt, sondern daß auch in dem was man als specifisch Petrinisch bezeichnen kann, in dem energischen Betonen der Hoffnung als des bedeutungsvollsten Momentes in dem Christenleben, kein neutest. Schriftsteller so viel Geistesverwandtschaft mit dem Apostel Petrus bekundet, wie unser Vf. — Freilich auch dies berechtigt uns noch nicht zu der Annahme, daß der Vf. des Hebrbriefes in einem näheren persönlichen Verhältnisse zu dem Apostel Petrus gestanden haben müsse. Aber wenn wir uns daran erinnern, daß derselbe jedenfalls von Hause aus mit den Urapostеln auf einem und demselben Boden stand, in sofern er, ebenso wie diese, die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hielt (S. 236. 246), und in sofern ihm die specifisch pauliniſche Idee der Glaubensgerechtigkeit und die Gegenüberstellung von Glauben und Gesetzeswerken fremd ist, so dürfen wir jene Annahme auf Grund der nachgewiesenen Geistesverwandtschaft zwischen Petrus und unserem Vf. wenigstens als eine wahrscheinliche bezeichnen. —

§. 105.

Vergleichung mit der philoniſchen Lehre.

Eine Vergleichung unseres letzten Lehrstückes mit außerbiblischen Lehren ist kaum noch nöthig. Darauf daß die Vorstellung des Vf's von der Gottesruhe ein neuer Beweis ist, daß manche seiner Anschauungen mit denen des palästinensischen Judenthums näher verwandt sind (vgl. S. 818),

als mit den philoniſchen, wollen wir nur kurz hinweiſen*). — — Als philoniſch iſt beſonders die in Hebr. 12, 9. vorausgeſetzte Lehre von dem Urſprunge der menſchlichen Seele (S. 677—681) bezeichnet worden**). Nun lehrt zwar Philo bekanntlich: der Menſch ſei ἐκ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου zuſammengeſetzt; ſein σῶμα ſei aus Erde gebildet, ſeine ψυχή aber ſei ἀπ' οὐδενὸς γεννητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν ἁπάντων, da ſie laut Gen. 2, 7. nichts Andres ſei, als ein πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως, ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον***). — Noch genauer ſagt er anderwärts: nur τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν oder τὸ ἡγεμονεῦον ἐν ψυχῇ habe Gott ſelbſt geſchaffen; dagegen habe er es den ihm untergebenen Mächten überlaſſen nach ſeinem Vorbilde τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος oder τὸ ὑπήκοον (ἐν ψυχῇ) zu ſchaffen†); letzteren Beſtandtheil der Seele nennt

*) Das Ruhen iſt nach Philo, genau genommen, ausſchließlich Gottes Sache; die Welt nimmt aber an der Ruhe Gottes Theil, weil ſie ein Abbild der göttlichen Ideenwelt, und von dem göttlichen Logos, welcher dieſe in ſich beſchließt, durchdrungen und erfüllt iſt. Darum iſt der Sabbat ſchon eine ἑορτὴ τοῦ παντός. Vgl. Philo de Cherub. p. 122 f.; de mund. opif. p. 20; de Mose III. p. 684. — Der Menſch ferner iſt der göttlichen Ruhe theilhaftig, wenn das Göttliche in ihm, der νοῦς ἡγεμών, ſeine ganze ſinnliche Natur gebändigt hat und, in ſich ſelbſt ſein Genüge findend, nur noch mit ſich ſelbſt verkehrt. Vgl. de Abrah. p. 353 f. — So kann er ſich dann auch zu Gott aufſchwingen (vgl. S. 251), ſo daß der Zweck des Sabbatgebots, daß nämlich die Creatur εἰς μνήμην τοῦ ἀοράτως πάντα ὁρῶντος komme (qu. rer. div. haer. s. p. 504), bei ihm wahrhaft erreicht wird. — — Von einer zukünftigen Gottesruhe, von einem dem Volke Gottes bevorſtehenden Eingehen in dieſelbe redet Philo nirgends. —

**) Vgl. Köſtlin, Abhandl. 1854, S. 410.

***) Vgl. de mund. opif. p. 30 f.; vgl. ibid. p. 33; sacr. leg. Allegor. III p. 90; de Abrah. p. 385 (gg. E.); qd. deus s. immutab. p. 300. Das πνεῦμα iſt nach Philo die οὐσία der ψυχή; vgl. qd. deter. pot. insid. sol. p. 170 und de special. legg. (Mang. II.) p. 356. —

†) Vgl. de profug. p. 460.

er auch im Unterſchied von der ψυχὴ λογική, deren οὐσία das göttliche πνεῦμα iſt, ἡ ζωτικὴ ψυχή, und bemerkt über ſie: der Menſch habe ſie mit den Thieren gemein, und ihre οὐσία ſei das Blut *). —— Aber ſo unbeſtreitbar die Verwandtſchaft dieſer anthropologiſchen Vorſtellungen Philo's mit denjenigen unſeres Vf's iſt, ſo berechtigt ſie uns doch keineswegs zu der Behauptung: in Hebr. 12, 9. ſei gerade die philoniſche Lehre von dem Urſprung der Seele vorausgeſetzt. Leſen wir denn nicht ſchon im A. T'e: καὶ ἐπιστρέψῃ ὁ χοῦς ἐπὶ τὴν γῆν ὡς ἦν, καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεὸν ὃς ἔδωκεν αὐτό (Kohel. 12, 7.)? Und wenn wir mit dieſem Ausſpruch noch die Stellen Gen. 2, 7. Num. 16, 22. 27, 16. (LXX) und Lev. 17, 11. vergleichen, haben wir dann nicht alle Elemente beiſammen, aus welchen ſich die Anthropologie unſeres Vf's, und ſpeciell ſeine Vorſtellung von der Entſtehung des Menſchen hervorgebildet hat? Was unſer Vf. mit Philo gemein hat, das iſt auch hier die unmittelbar aus dem A. T'e erwachſene Anſchauung; das ſpecifiſch Philoniſche dagegen, namentlich die Träumereien von einer Präexiſtenz der einzelnen Seelen **) ſind unſerem Vf. ganz fremd ***). —

Ganz wunderlich iſt es, wenn unter den Belegen für die Behauptung, daß unſer Vf. mit den Schriften Philo's bekannt geweſen ſei, auch eine Anzahl philoniſcher Parallelen zu Hebr. 11, 1. angeführt werden †). Es iſt wahr: Philo

*) Vgl. qd. det. pot. insid. sol. p. 170.

**) Vgl. de gigant. p. 285; de somn. p. 586. —

***) Die Stelle Num. 27, 16., in welcher die altteſt. Formel, an welche Hebr. 12, 9. erinnert, ebenfalls vorkommt (vgl. S. 679), führt Philo dreimal an; die Bezeichnung Gottes lautet aber immer genau nach der LXX: ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός; vgl. de agricult. p. 194; de human. p. 698 und de poster. Caini (Mang. I.) p. 238. — Einmal bezeichnet Philo Gott als τὸν τῆς ψυχῆς θεραπευτρίδος ἄνδρα καὶ πατέρα γνήσιον (de somn. II. p. 1145). —

†) Vgl. Schulz, S. 273; Köſtlin, Abhandl. 1854, S. 410. —

rühmt den Glauben (ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις), dieſe „Königin der Tugenden," im Gegenſatz zu dem Vertrauen auf irdiſche Güter unter Anderem auch als πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων und als ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις ἐπερηρεισμένης τῷ πάντων αἰτίῳ, καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα *); er beſchreibt ihn als ein μόνῳ ἐπερείσασθαι καὶ στηρίσασθαι θεῷ μετ' ἰσχυρογνώμονος λογισμοῦ καὶ ἀκλινοῦς καὶ βεβαιοτάτης πίστεως und als ein ὁρᾶν ἀεὶ τὸ Ὄν**); er ſagt von der Seele des gläubigen Abraham, ſie habe nicht wegen ſchon Vollbrachtem, ſondern wegen der Erwartung zukünftiger Dinge (ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων) Dankbarkeit bewieſen; denn an guter Hoffnung hängend und in dem Glauben, daß das Nichtgegenwärtige zweifellos ſchon gegenwärtig ſei wegen der feſten Zuverläßigkeit des Verſprechenden, (ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν), habe ſie das vollkommenſte Gut zum Lohne erhalten***); und er bemerkt endlich zu Gen. 15, 16.: auf Gott allein feſt und wankellos ſich ſtützen, das ſei das einzige Werk der Gerechtigkeit (δικαιοσύνης μόνον ἔργον); es gebe Nichts, was in gleichem Maaße δίκαιον ſei†). Es iſt hiernach allerdings unverkennbar: der Glaubensbegriff unſeres Vf's iſt auch Philo nicht fremd. — Aber wenn dieſer Glaubensbegriff, wie wir geſehen haben (S. 810 ff.), im Weſentlichen mit dem altteſt. ganz identiſch iſt, ſo kann man aus dieſer Uebereinſtimmung doch nichts Anderes folgern, als daß Philo hier doch auch einmal einem altteſt. Begriff ſeine urſprüngliche religiöſe Bedeutung gelaſſen hat††). Dagegen kann ſie keineswegs als

*) De Abrah. p. 387.

**) De praem. et poen p. 914 f. —

***) De Migrat. Abrah. p. 394. Vgl. noch de confus. lingu. p. 324 (a. E.); qd. deus s. immutab. p. 294; de nobilit. p. 908 und s. leg. Allegor. II. p. 1103 (a. E.). —

†) Vgl. Quis rer. div. haer. s. p. 493 f. —

††) Doch zeigt ſich ſelbſt hier noch etwas von der Neigung Philo's die religiöſen Begriffe des A. T's in philoſophiſche umzuſetzen; z. B. darin, daß er de Abrah. p. 387 die πίστις mit der φρόνησις καὶ σοφία identificirt, und die Gotte Glaubenden οἱ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες nennt. —

ein Beweis dafür gelten, daß die Schriften Philo's einen Einfluß auf die Anſchauungen unſeres Vf's geübt haben. — Mit ganz gleichem Rechte könnte man ſonſt auch in dem was wir Hebr. 12, 4—11. leſen philoniſche Gedanken finden, da auch Philo lehrt, daß die Uebel in der weiſen Hand Gottes, der im Kleinen ſtraft, um im Großen zu ſegnen, Erziehungsmittel ſind, durch welche der Menſch von ſeinen Sünden gereinigt und ein Diener des gnädigen Gottes werden ſoll; wer ſich darum ſeiner Sünden bewußt geworden ſei, müſſe Gott bitten, daß er ihn lieber beſtrafe, als unbeſtraft laſſe; denn die, welche unbeſtraft blieben, laſſe Gott Knechte der unbarmherzigen Creatur werden *). —

Was man ſonſt noch aus dem Gebiete dieſes letzten Lehrſtückes als Beweis der Bekanntſchaft unſeres Vf's mit den Schriften Philo's angeführt hat, hat nach unſerem Dafürhalten noch weit weniger Gewicht **). —

Das Reſultat unſerer Vergleichungen können wir in die Sätze zuſammenfaſſen: Unſer Vf. hält ſich in dieſem letzten

*) Qu. det. pot. insid. sol. p. 181 f. — De congress. quaer. erud. gr. p. 449. —

**) So z. B. der Umſtand, daß Philo ganz ebenſo, wie unſer Vf. in 5, 13 f., νήπιοι und τέλειοι einander gegenüberſtellt, und die den Unmündigen zukommende geiſtige Nahrung Milch nennt im Unterſchied von der feſten Speiſe, welche den in der Erkenntniß weiter Fortgeſchrittenen gebührt (Köſtlin, Abhandl. 1854, S. 410); vgl. Philo de agricult. p. 188 (a. E.); de congr. quaer. erud. grat. p. 426 (a. E.); de migrat. Abrah. p. 392 (a. E.); qd. omn. prob. lib. sit p. 889. — Ferner die philoniſchen Parallelen zu Hebr. 6, 1 ff.: de Abrah. p. 387; de somn. p. 567; de sacrif. Abelis et Caini, p. 146; sacr. leg. Allegor. l. III. p. 98 (a. E.). — Denn man wird doch nicht behaupten wollen, daß unſer Vf. jene ſo naheliegenden und auch anderwärts vorkommenden bildlichen Bezeichnungen und die ebenſo naheliegenden Betrachtungen über das Schwören Gottes von Philo entlehnt haben müſſe! Ueber Hebr. 13, 5. vgl. mit Philo de confus. lingu. p. 344 (vgl. Bleek, I. S. 323) ſiehe Tholuck, S. 25 und Delitzſch zu d. St. — —

Lehrstücke fast ganz auf altteſt. Grund und Boden; namentlich wurzeln gerade die Anſchauungen, welche ihm eigenthümlich ſind, tief im A. T'e. Auch ſeine Lehre vom Glauben und dem Zuſammenhange des Glaubens mit der Gerechtigkeit iſt, wie die der Urapoſtel, faſt unverändert aus dem A. T'e entnommen, wogegen von den ſpecifiſch pauliniſchen Begriffen und Ideen in unſerem Lehrſtücke Nichts vorkommt. Man kann darum entſchieden behaupten, daß der Vf. keiner der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apoſtels Paulus, überhaupt kein eigentlicher Pauliner war. Dagegen iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß er in einem näheren Verhältniſſe zu dem Apoſtel Petrus geſtanden hat. —

Was die Stellung unſeres Lehrſtückes in dem Ganzen der neuteſt. Lehrentwicklung betrifft, ſo gehört unſer Vf. zu den neuteſt. Schriftſtellern, welchen der Gegenſatz von Glauben und Geſetzeswerken fremd iſt. Seine Anſchauungen über das eigenthümliche Weſen des Lebens in der Gemeinſchaft mit Chriſto ſind verhältnißmäßig wenig entwickelt; nur die Lehre von der Hoffnung hat er nächſt dem Apoſtel Petrus am vollſtändigſten ausgebildet.

Schlußbemerkungen.

§. 106.

Der allgemeine Charakter unſeres Lehrbegriffs. Die Bedeutung des Hebräerbriefes in der Geſchichte der Kirche des apoſtoliſchen Zeitalters. Seine Kanonicität.

Unſere Unterſuchungen haben uns davon überzeugt, daß diejenige Anſicht über den allgemeinen Charakter des Lehrbegriffs des Hebrbriefes, welche, zwiſchen den beiden Extremen der herkömmlichen und der Schulz'ſchen Anſicht in der Mitte ſtehend, von Köſtlin und K. Planck vorbereitet, dann von jenem in ſeiner 1853 und 1854 erſchienenen Abhandlung klarer und conſequenter durchgeführt, und jetzt von Ritſchl und Weiß*) adoptirt worden iſt, als die richtige anerkannt werden muß. Der Vf. unſeres Briefes iſt kein Pauliner; er gehört von Hauſe aus dem Kreiſe an, der ſich um die Urapoſtel gebildet hatte, und deſſen Mittelpunkt Petrus war; nicht der dem pauliniſchen Chriſtenthume ſchroff gegenüberſtehende und dasſelbe bekämpfende Judaismus, wohl aber das Judenchriſtenthum im Unterſchiede von dem Paulinismus iſt der heimathliche Boden, in welchem wurzelnd ſeine Lehre ſich entwickelt hat und groß geworden iſt. Davon zeugt ſeine Anſchauung über das Verhältniß des neuteſt. Gottesvolkes zu dem Volke Israel (S. 235 f. 246); davon vor Allem ſeine Faſſung des Glaubensbegriffs und des Begriffs der Glaubensgerechtigkeit (S. 839 f. 844 f. 850 f. 854 f. 860). Aber auch das, daß der Vf. in

*) Studien und Kritiken 1859, H. 1. S. 142 ff.

der Weise des Apostels Petrus so viele Vorstellungen und Begriffe ganz oder fast ganz unverändert aus dem A. T'e herübergenommen hat, und daß in seinem Briefe kaum ein Beispiel für die bei Paulus ganz gewöhnliche Loslösung solcher Begriffe von dem altteſt. Boden zu finden ist (§. 21. 25. 74. 78. 100. 104); ferner die specifisch altteſt. Form seiner ganzen Lehre von dem messianischen Werke Christi, wie sie nur ein Mann ausbilden und festhalten konnte, der sich gewöhnlich in judenchristlichen Kreisen bewegte (§. 74. und S. 669 f.); und endlich der Umstand, daß der Vf. nicht von vornherein von der Unvereinbarkeit der Verpflichtung zur Gesetzesbeobachtung mit dem Besitze der Gnade Gottes in Christo Jesu ausgeht, wie dies der Paulinismus thut, daß er vielmehr zunächst von der Ueberzeugung der Nutzlosigkeit und Entbehrlichkeit der altteſt. Cärimonien ausgeht (S. 641 f.), und erst von da aus zu der Erkenntniß fortschreitet, daß das Festhalten an den altteſt. Fleischessatzungen mit der Theilnahme am neuteſt. Heile unvereinbar sei (S. 156 ff.), — alles dies scheint uns entschieden dafür zu sprechen, daß unser Brief seinem Grundcharakter nach als ein Dokument nicht des pauliniſchen, sondern des judenchristlichen oder urapostolischen Christenthums betrachtet werden muß. —

Auf der andern Seite muß aber auch anerkannt werden, daß die auf dieser judenchristlichen Basis entwickelte Lehre des Vf's sich zu derselben Geistesfreiheit und zu derselben Höhe klarer und reiner Wahrheitserkenntniß erhoben hat, welche dem Apostel Paulus eigen war. Der Hebrbrief ist wirklich „das von dem Judenchristenthume ausgehende vollkommene Gegenstück zur pauliniſchen Anſchauung" (S. 16). Der Vf. hat sich ebenso klar und reinlich mit den die Aechtheit und Reinheit des Christenthums gefährdenden judaistischen Irrthümern auseinandergesetzt, und sie in gleichem Maaße überwunden, wie der Apostel Paulus, obschon er, selbständig seinen Weg gehend, den Judaismus von einer andern Seite aus bekämpft. Von Werkgerechtigkeit kann auch auf seinem Standpunkte nicht die Rede sein (S. 684 ff. 830 f. 838);

die Heidenchriſten müſſen auch nach ſeiner Anſchauung als vollberechtigte Glieder des neuteſt. Gottesvolkes anerkannt werden (S. 170 ff.); und indem er die Aufhebung des alten Bundes und die Abrogation der altteſt. Fleiſchesſatzungen offen ausſpricht, und geradezu die Loslöſung der judenchriſtlichen Gemeinde von der Gemeinſchaft der ungläubigen Juden fordert (§. 14 und 15), reißt er die letzte Schranke nieder, welche der Herſtellung völliger Gemeinſchaft zwiſchen Juden- und Heidenchriſten, der practiſchen Geltendmachung der Idee der Univerſalität des Chriſtenthums noch im Wege ſtand. —

Es iſt in erſter Linie die unter der erleuchtenden Wirkſamkeit des Geiſtes fortſchreitende innere Entwicklung und Entfaltung der eigenen chriſtlichen Heilserkenntniß, welche den Vf. vom judenchriſtlichen Boden aus zu der Höhe des pauliniſchen Standpunktes hinaufgeführt hat. Inſofern mag man von einer aus der eigenen inneren Triebkraft des Judenchriſtenthums hervorgegangenen Entwicklung reden; nur iſt dieſe Triebkraft nicht in dem begründet was das Judenchriſtenthum von dem Paulinismus unterſcheidet, ſondern in dem was es mit dieſem gemein hat; in der neuteſt. Heilswahrheit ſelbſt, in deren Beſitz ſich beide befanden, und die nur, wie es die Verhältniſſe natürlicherweiſe mit ſich brachten, die von Anfang an in ihr enthaltene Antitheſe gegen das Judenthum auf dem Gebiete des Paulinismus früher, auf dem des Judenchriſtenthums ſpäter beſtimmt und ſcharf hervortreten ließ. —

Es wäre jedoch entſchieden falſch, wenn man in der Entwicklung, deren Reſultat uns in unſerem Briefe vorliegt, die innere Triebkraft der chriſtlichen Heilswahrheit als den einzig wirkſamen Factor betrachten wollte. Es gibt überhaupt keine Entwicklung, die rein und ausſchließlich von innen heraus erfolgt; jede Entwicklung von innen heraus iſt durch die Mitwirkung von mancherlei äußeren Factoren bedingt und in ihrem Charakter mitbeſtimmt. Und ſo verhält es ſich auch mit der Entwicklung und Entfaltung der chriſtlichen Heilserkenntniß unſeres Vf's. — Die dieſelbe bedingenden und ihren

Charakter mitbestimmenden Factoren sind auf der einen Seite das alttest. Gotteswort, in dessen göttlichen Offenbarungsgehalt der Vf. immer tiefer eindrang (§. 21. 45. 74. 100), und der Alexandrinismus, welchem er seine Schulbildung verdankte; und auf der andern Seite die Verhältnisse der judenchristlichen Gemeinde, die er vor Augen hatte, und der Paulinismus, mit welchem er in vielfache Berührung kam. —

Da der Einfluß des alttest. Gotteswortes der ihrem allgemeinen Charakter nach dem Judenchristenthume angehörigen Lehre des Vf's kein eigenthümliches, individuelles Gepräge geben konnte, und da von den geschichtlichen Verhältnissen, unter deren Eindruck der Vf. unsern Brief geschrieben hat, unten weiter gesprochen werden muß, so haben wir hier nur noch den Einfluß, welchen der Alexandrinismus und der Paulinismus unsern Untersuchungen zu Folge auf die Entwicklung der Anschauungen unseres Vf's geübt hat, etwas näher zu bestimmen. —

Was zunächst den Alexandrinismus betrifft, so haben wir uns davon überzeugt, daß nichts specifisch Philonisches in unserem Briefe nachgewiesen werden kann, und daß daher die Behauptung eines unmittelbaren Einflusses der philonischen Schriften auf die Anschauungen unseres Vf's als eine unbegründete abgewiesen werden muß; daß dieser aber allerdings ein Mann von alexandrinischer Schulbildung gewesen ist (§. 27. 50. 80. 105). Jedoch muß die alexandrinische Schule, welcher er seine Bildung verdankte, — wie wir gesehen haben — eine solche gewesen sein, in welcher mehr der Geist des A. T's, als der Geist der griechischen Philosophie herrschte, und welche überhaupt den geistigen Zusammenhang mit dem palästinensischen Judenthume treuer bewahrte, als die weiter ausgebildete alexandrinische Gnosis (§. 26. 49. 79. S. 253. 263. 423 f. 669. 818. 855). Dieser noch vielfach palästinensisch gefärbte Alexandrinismus hat nun zwar keinen materiellen Einfluß auf die Lehre des Vf's geübt; es ist in dieser Nichts enthalten, was nicht — auf den Inhalt gesehen — explicite oder implicite schon von Anfang an einen Grund-

bestandtheil des Evangeliums gebildet hätte. Dagegen lassen sich die Nachwirkungen der Schulbildung des Vf's in der Richtung, welche er in der Betrachtung des altt. Gesetzes einschlägt (S. 265 f.), in seiner Fertigkeit den tieferen Schriftsinn zu eruiren (S. 263 ff.), in seiner Geschicklichkeit die Aeußerlichkeit der altt. Versöhnungsanstalt als eine ihr anhaftende Mangelhaftigkeit zu erweisen (S. 259. 627. 669), und in seiner Befähigung die empfangene höhere Erkenntniß von der Person Christi in Freiheit und Selbständigkeit zu verarbeiten und weiter fortzubilden (S. 423 f.) — erkennen. Auch hat sein Alexandrinismus zwar nicht in Betreff seiner Gesammtanschauung — denn diese hat eine rein altt. Grundform — wohl aber in Betreff einzelner Lehren (namentlich in der Christologie) formbestimmend nachgewirkt. —

Daß auch der Paulinismus der Entwicklung der christlichen Heilserkenntniß unseres Vf's nicht unbedeutenden Vorschub geleistet hat, mußte uns schon von vornherein sehr wahrscheinlich sein, da wir gewiß wissen, daß der Vf. mit den Schülern und Mitarbeitern Pauli und wohl auch mit dem Apostel selbst in näherer, persönlicher Verbindung gestanden hat (S. 25 f.). Unsere Vergleichung des paulinischen Lehrbegriffs mit demjenigen unseres Briefes hat uns aber davon überzeugt, daß trotzdem alles das was specifisch paulinisch ist unserem Vf. fremd geblieben ist (vgl. bes. §. 76 u. 102), daß dieser, obschon in allem Wesentlichen mit Paulus einverstanden, doch nirgends geradezu aus seinem judenchristlichen Begriffs- und Ideenkreis heraus- und in den paulinischen herübergetreten ist, und daß er auch da, wo sich eine Einwirkung des Paulinismus auf seine Anschauungen bemerklich macht, doch seine Freiheit und Selbständigkeit durch eine seiner Eigenthümlichkeit, seinem Standorte und seinem Bildungsgange entsprechenden Verarbeitung der empfangenen Erkenntnisse sich gewahrt hat. Jene Einwirkung des Paulinismus auf die Anschauungen unseres Vf's tritt am meisten in seiner Christologie an den Tag; wir haben es in hohem Grade wahrscheinlich gefunden, daß er seine höhere Erkennt-

niß der Perſon Chriſti unmittelbar oder mittelbar der Predigt des Apoſtels Paulus verdankt (§. 47. S. 424). Aber auch ſeine Anſchauungen über das Verhältniß des alten und des neuen Bundes haben ſich auf Anregung und unter dem Einfluſſe der pauliniſchen Lehre entwickelt (§. 23. S. 267). Ein Anſtoß zu ſeiner im Uebrigen ganz ſelbſtändigen Entwicklung der Lehre von dem Werke Chriſti (§. 76) kann möglicherweiſe ebenfalls dem Paulinismus zugeſchrieben werden. Außerdem hat der Vf. noch einige einzelne Ausdrücke und mehr untergeordnete Begriffe, die dem Apoſtel Paulus geläufig waren, ſich angeeignet. Dahin gehört die Bezeichnung Gottes ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (S. 56); dahin der Schlußſegenswunſch (Hebr. 13, 25.); dahin endlich auch einige der S. 824 f. angeführten Begriffe, welche unſer Vf. mit Paulus gemein hat*). —

So iſt alſo der Hebrbrief ein aus der inneren Triebkraft der allgemeinen neuteſt. Heilserkenntniß hervorgegangenes, durch den Alexandrinismus vorbereitetes und in manchen Einzelnheiten formell beſtimmtes, auf Anregung und unter dem Einfluſſe des Paulinismus erwachſenes, aber dem Gebiete des urapoſtoliſchen Judenchriſtenthums angehöriges, altteſt. geſtaltetes und gefärbtes Gegenſtück zu den Dokumenten der pauliniſchen Lehre; und er hat als Urkunde der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters ganz beſondere Wichtigkeit, ſofern er bezeugt, daß apoſtoliſches Judenchriſtenthum und Paulinismus ſich nicht in ſich und gegen einander abgeſchloſſen gegenüberſtehen, ſondern daß ſie ſchon in der apoſtoliſchen Zeit in lebendige, die Entwicklung der

*) Wenn angenommen werden darf, daß unſer Vf. perſönlich mit dem Apoſtel Paulus bekannt war, ſo wäre es nicht unwahrſcheinlich, daß ſich der letztere im Verkehr mit unſerem Vf. nicht ausſchließlich gebend, ſondern auch empfangend verhalten hätte; man könnte dies vielleicht zur Erklärung des Umſtandes herbeiziehen, daß ſich in den jüngeren pauliniſchen Briefen ein größerer Einfluß des Alexandrinismus auf die Anſchauungs- und Ausdrucksweiſe des Apoſtels bemerklich macht. Daß in Col. 2, 17. eine Anſchauung vorliegt, welche Paulus dem perſönlichen Verkehr mit unſerem Vf. verdankt, dürfte nicht ganz unwahrſcheinlich ſein (vgl. S. 222 u. 229 f.). —

ganzen Kirche zu einem Ziele hin kräftig fördernde, geistige Wechselbeziehung treten, in welcher jedoch der in christlicher Wahrheitserkenntniß überlegene Paulinismus vorwiegend bestimmenden Einfluß ausübt. —

Wir werden durch die eben gemachte Bemerkung zur Beantwortung der Frage, welche Bedeutung der Hebrbrief in der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters hat, hingeführt, sind aber gezwungen uns dabei auf die nöthigsten Bemerkungen zu beschränken. —

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es innerhalb des paläſtinenſiſchen Judenchriſtenthums neben der phariſäiſch-judaiſtiſchen Richtung immer auch eine freiere Richtung gab, welche mit dem Apoſtel Paulus in keinem wirklich principiellen Gegenſatze ſtand, und daß die Urapoſtel und die meiſten hervorragenden Glieder der Gemeinde in Jeruſalem die Vertreter dieſer Richtung waren. — Man muß dies ſchon a priori vorausſetzen, wenn man an die ſchon vorchriſtlichen Gegenſätze von Geſetz und Prophetie und von fleiſchlicher und geiſtiger Auffaſſung und Uebung des Geſetzes und des Gottesdienſtes denkt. Der altteſt. Prophetismus hatte ja nicht nur die Schranken des national-jüdiſchen Particularismus durchbrochen, ſondern auch der Aeußerlichkeit des geſetzlichen Cärimonienweſens und des levitiſchen Tempelcults den innerlichen Gottesdienſt eines aufrichtig Gott fürchtenden und liebenden und Gottes Willen gehorſamen Herzens, als den allein wahren und allein gottgefälligen Gottesdienſt, mit vollem Bewußtſein und in ſchärfſter Beſtimmtheit gegenübergeſtellt (vgl. z. B. Jeſ. 1, 11 ff. Jer. 4, 4. 6, 20. 7, 21 ff. 14, 12. Hoſ. 6, 6. Am. 5, 21 ff. Mich. 6, 6 ff. Deut. 10, 16. 30, 6. 1 Sam. 15, 22. Pſ. 40, 7 ff. 50, 8 ff. 51, 18 ff.); ſelbſt die Erkenntniß, daß die altteſt. Sühnopfer die Sündenvergebung nicht zu erwirken vermögen, iſt namentlich von Micha und in Pſ. 51 ſchon klar ausgeſprochen. Dieſe von den Propheten verkündigte Wahrheitserkenntniß konnte doch zur Zeit Chriſti unmöglich dem ganzen jüdiſchen Volke verloren gegangen ſein. Man muß von vornherein zu

der Voraussetzung geneigt sein, daß es damals auch noch fromme Juden gab, welche den alten Bund im Lichte der altteſt. Prophetie betrachteten. Und daß dieſe Vorausſetzung durch das Zeugniß der Geſchichte beſtätigt wird, darauf hat außer Andern ſchon Tholuck (S. 122) hingewieſen (vgl. beſ. Marc. 12, 28 ff.). — — Neben dieſem Gegenſatze von Geſetz und Prophetie ſtand aber ebenfalls ſchon in vorchriſtlicher Zeit der Gegenſatz einer buchſtäblichen und einer unter dem mittelbaren oder unmittelbaren Einfluſſe des Alexandrinismus ſtehenden geiſtigen Auffaſſung und Ausdeutung des Geſetzes. Auch dieſe an eine Spiritualiſirung des Geſetzes gewöhnte Geiſtesrichtung, welche wir gewiß bei Manchen der in Paläſtina und in Jeruſalem lebenden Helleniſten und Proſelyten vorausſetzen dürfen, hatte, wenn ſie auch von der äußerlichen Geſetzesbeobachtung nicht entband (vgl. S. 258), doch natürlich eine freiere Stellung zu dem Cärimonialgeſetze und zu dem Opfercultus, und eine den jüdiſchen Particularismus durchbrechende Hinneigung zu den für die Offenbarungswahrheit empfänglichen Heiden zur Folge, ſtand alſo ebenfalls im Gegenſatze zu der phariſäiſch-geſetzlichen und particulariſtiſchen Richtung, deren Zuge die judaiſtiſche Partei in der judenchriſtlichen Gemeinde folgte*). —

Nun haben wir uns weiter daran zu erinnern, daß Chriſtus ſelbſt die Univerſalität des Heiles entſchieden bezeugt hat, daß er ferner zwar durch Feſtbeſuch und Paſachfeier an dem geſetzlichen Gottesdienſte ſich betheiligte, aber — ſo viel wir wiſſen, und wie wir auch kaum anders glauben können — vom Paſach abgeſehen, nie Opfer dargebracht hat, und daß in ſeinen Ausſprüchen alle Keime vorhanden ſind, aus welchen ſich die Erkenntniß der Abrogation des moſaiſchen Opfercultus und der cärimoniellen Satzungen entwickeln konnte (§. 22). Das Vorbild und die Worte Chriſti mußten alſo Judenchriſten, welche ſchon vor ihrem Uebertritt

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Schneckenburger's in ſeinen Beiträgen zur Erklärung und Kritik der Apoſtelgeſchichte, Studien und Kritiken, 1855, H. 3. S. 534—541. —

zum Christenthume eine freiere Stellung zum mosaischen Gesetz und zum Opfercultus eingenommen und den jüdischen Particularismus durchbrochen hatten, in ihrem Gegensatze zu pharisäischer Gesetzlichkeit und nationalem Particularismus bestärken. — Nun dürfen wir von den Urapostеln sicherlich annehmen, daß sie von Anfang an zu den Männern gehörten, deren religiöse Anschauungen von dem Geiste der alttest. Prophetie bestimmt waren. Man denke nur daran, daß einige von ihnen vormals Johannisjünger waren, oder erinnere sich an das, was wir Joh. 1, 44 ff. von Philippus und Nathanael hören. Namentlich aber tritt uns jene prophetische Geistesrichtung in Allem was der Wortführer und das Haupt der Urapostel, Petrus, spricht und schreibt unverkennbar entgegen; in der reichlichen Bezugnahme auf prophetische Aussprüche, in der Fassung des Glaubensbegriffs und vor Allem in der bedeutungsvollen Stellung der Hoffnung in seiner Gesammtanschauung. — Was wir oben von dem Gegensatze dieser prophetischen Geistesrichtung zu pharisäischer Gesetzlichkeit und nationalem Particularismus gesagt haben, gilt also von den Urapostеln, namentlich von Petrus in vollem Maaße; und dieser schon von vornherein vorhandene Gegensatz mußte mit dem Wachsthum in der christlichen Heilserkenntniß ebenfalls wachsen. Allerdings war und blieb es zunächst nur ein innerer, noch nicht mit klarem Bewußtsein sich geltend machender, war darum aber doch ein sehr bedeutender und tiefgreifender Gegensatz. Die Urapostel mußten dem Apostel Paulus geistig weit näher stehen, als den Judaisten innerhalb ihres eigenen judenchristlichen Gebietes; ja im wirklich principiellen Gegensatze konnten sie nur zu diesen, nicht aber zu jenem stehen. — Noch viel mehr gilt dies von denjenigen Hellenisten, in welchen sich mit jener prophetischen Geistesrichtung die alexandrinische Neigung zur Spiritualisirung des Gesetzes verband, wie dies höchst wahrscheinlich bei Stephanus, vielleicht auch bei Barnabas*), bei dem Evangelisten Philippus,

*) Vgl. Schneckenburger, a. a. O.

und jedenfalls bei dem Vf. unſeres Briefes*) der Fall war. Solche Männer mußten ſich der im Chriſtenthume enthaltenen Antitheſe gegen das Judenthum kaum in geringerem Maaße bewußt werden, als der Apoſtel Paulus. —

In beſtimmter Weiſe hatte ſich Chriſtus über die Stellung, welche ſeine Gemeinde zu dem moſaiſchen Cultus und den geſetzlichen Gebräuchen einnehmen ſollte, nicht ausgeſprochen; er hatte es der geſchichtlichen Entwicklung überlaſſen die Loslöſung ſeiner Gemeinde von der väterlichen Cultusſitte zu vollziehen; und den Apoſteln hatte er die Miſſion unter Israel als ihre nächſte Aufgabe aufgetragen. Es iſt darum ſehr natürlich, daß die Urapoſtel und die erſte Chriſtengemeinde es anfangs als eine heilige Pflicht betrachteten die Verbindung mit der altteſt. Theokratie, dieſer von Gott ſelbſt errichteten Anſtalt zur Verwirklichung ſeines Gnadenrathſchluſſes, aus welcher ja das Chriſtenthum geſchichtlich hervorgewachſen war, ſo viel an ihnen lag, mit der größten Gewiſſenhaftigkeit zu erhalten. — Dieſe Verbindung mußte ihnen als die unerläßlich nothwendige Vorbedingung der Erfüllung der ihnen von Chriſtus geſtellten Aufgabe und des gedeihlichen Wachsthums des von ihm begründeten Himmelreiches erſcheinen**). So nahmen ſie denn auch fortwährend am Tempelcultus Theil und erkannten die Verbindlichkeit der moſaiſchen Satzungen an. Die Urapoſtel konnten dies in aller Unbefangenheit thun, obſchon ihre innere Stellung zu dem geſetzlichen Cärimonienweſen eine ganz andere, eine viel freiere war, als die der unter dem Einfluſſe des Phariſäismus ſtehenden Judaiſten. Die Antitheſe des Chriſtenthums gegen das Judenthum war vorhanden; aber ſie machte ſich noch nicht practiſch geltend, oder

*) Seine prophetiſche Geiſtesrichtung tritt, wie bei Petrus, nicht nur in Stellen wie Hebr. 8,7—13. 10,5—10. 15—18. 37 ff. 12,25 ff. u. add., ſondern beſonders auch in der Faſſung des Glaubensbegriffs, in der beſtändigen Hinweiſung auf die Verheißung und in der Stellung, welche er der Hoffnung im chriſtlichen Leben zuweiſt, an den Tag. —

**) Vgl. R. Rothe: „die Anfänge der chriſtlichen Kirche", 1837. S. 142—145 u. 285 f. —

wenigſtens nur inſoweit, als der Tempel mehr als Gebets-, denn als Opferſtätte angeſehen wurde*); und ſie konnte ſich auch bei den Urapoſteln nicht weiter practiſch geltend machen, konnte ihnen auch nicht zu vollem und klarem Bewußtſein kommen, ſo lange dieſelben noch die beſtehende altteſt. Theokratie für das bleibende, geſchichtliche Organ zur Verwirklichung des göttlichen Reichsplanes hielten und noch an der Hoffnung feſthielten, daß die Geſammtheit des israelitiſchen Volkes vor den Heiden die Erfüllung der Verheißung empfangen müſſe. — Weit eher konnte es bei den auch unter dem Einfluſſe des Alexandrinismus ſtehenden Helleniſten zu einem eigentlichen Bruche mit der äußerlichen Geſetzesbeobachtung und dem nationalen Particularismus kommen. In ihren Augen konnte die Aeußerlichkeit des moſaiſchen Cultus und der Geſetzeserfüllung und die äußerliche Zugehörigkeit zum altteſt. Bundesvolke noch viel weniger Bedeutung haben, als in den Augen derer, welche den alten Bund nur im Lichte der altteſt. Prophetie betrachteten. Sie mußten alſo auch eher dazu geneigt ſein ſchon jetzt den äußeren Zuſammenhang mit der altteſt. Theokratie zu zerreißen, und die Univerſalität des Chriſtenthums practiſch geltend zu machen. Stephanus iſt der Erſte, in welchem das Bewußtſein daß der levitiſche Tempelcultus und die moſaiſchen Gebräuche etwas dem Chriſtenthume Fremdartiges ſind, und daß darum ihr Ende nahe ſei, zur vollen Klarheit kommt; und cypriſche und cyrenaiſche Helleniſten, von denen wir gewiß vorausſetzen dürfen, daß ſie unter dem geiſtigen Einfluſſe des Stephanus ſtanden, ſehen wir dann die, ſchon von dem Evangeliſten Philippus nicht ſtreng feſtgehaltene, Anſchauung, daß das Geſammtisrael vor den Heiden dem Reiche Chriſti einverleibt werden müſſe, aufgeben, den nationalen Particularismus ſchon jetzt äußerlich durchbrechen, und den Heiden in Antiochien das Evangelium verkündigen (Act. 11, 19 ff.). — — Aber auch im Kreiſe der

*) Vgl. Köſtlin, Abhandl. 1854, S. 479.

Urapoſtel macht ſich theils in Folge beſonderer Offenbarung (Act. 10, 9 ff. 28 f. 11, 4 ff.), theils durch die Macht geſchichtlicher Thatſachen (Act. 8, 14 ff. 10, 34 f. 44 ff. 11, 15 ff. 22 ff.) die Erkenntniß, daß nach dem göttlichen Reichsplane die Heiden nicht ſo lange von dem meſſianiſchen Heile ausgeſchloſſen bleiben ſollten, bis das Geſammtisrael deſſelben theilhaftig geworden ſein würde, immer mehr geltend, und nun tritt auch der innere Gegenſatz der urapoſtoliſchen Richtung zu der phariſäiſch-judaiſtiſchen Richtung in der jeruſalemiſchen Gemeinde immer mehr an den Tag (vgl. Act. 11, 2 f.). Am entſchiedenſten zeigt er ſich, nachdem Antiochien in Folge der erſten Miſſionsreiſe des Barnabas und Paulus, als Metropole einer bedeutenden Anzahl aus Juden- und Heidenchriſten beſtehender Gemeinden, eine große Bedeutung erlangt und die Aufmerkſamkeit auch der Judaiſten in hohem Maaße auf ſich gezogen hatte, auf dem Apoſtelconcil in Jeruſalem. Die Erwartung der antiocheniſchen Gemeinde, daß die Urapoſtel und die Aelteſten der jeruſalemiſchen Gemeinde die Forderung, welche die judaiſtiſchen Geſetzeseiferer an die Heidenchriſten geſtellt hatten, als eine unberechtigte erkennen würden (Act. 15, 2.), wird nach dem hierin übereinſtimmenden Zeugniſſe der Apoſtelgeſchichte und des Apoſtels Paulus nicht zu Schanden (vgl. Act. 15 und Gal. 2, 3. 6—10.); aber es macht ſich eine in der Gemeinde ſehr einflußreiche judaiſtiſche Oppoſition mit großer Entſchiedenheit geltend, und es wird den Urapoſteln und Jacobus nicht leicht den Einfluß derſelben auf die Gemeinde zu überwinden (vgl. Act. 15, 5. 7. 24. Gal. 2, 4 f.). Das die Heidenchriſten betreffende Apoſteldecret und ſeine Folgen laſſen wir bei Seite. Dagegen intereſſirt uns hier die Theilung der Miſſionsgebiete. Wir können der Meinung Ritſchl's und Weiß's nicht beipflichten, daß dieſelbe ihren tiefſten Grund darin gehabt habe, daß die Urapoſtel auch damals noch an ihrer früheren Anſchauung, nach welcher Israel als Volk vor den Heiden der Erfüllung der Verheißung theilhaftig werden ſollte,

festgehalten hätten*). Diese Anschauung konnte sich gegen die Macht der Thatsache, daß sich schon ein nicht unbedeutender heidenchristlicher Bestandtheil der Christenheit neben dem judenchristlichen gebildet hatte, nicht länger halten. Die brüderliche Anerkennung der Heidenchristen als vollberechtigter Theilhaber am messianischen Heile schloß nothwendig die Aufgabe jener ohnehin schon wankend gewordenen Anschauung in sich. Aber damit war die Hoffnung auf die Bekehrung Israels nicht aufgegeben; und auch die in der altest. Prophetie begründete Anschauung, daß die Judenchristen, — selbst falls die Masse des jüdischen Volkes ungläubig bliebe — als der zu Jehova bekehrte „Rest" Israels den Grundstock der ganzen christlichen Kirche bilde, und die Ueberzeugung, daß die von Gott gestiftete altest. Theokratie, deren Erneuerung und Verjüngung eben von diesem „Rest" ausgehen konnte, zwar nicht das einzige, aber doch immer noch das hauptsächlichste Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Reichsplanes sei, war von den Urapostеln damit noch keineswegs aufgegeben. Sie selbst sahen sich nun bei aller Anerkennung der Berechtigung der Heidenmission doch durch ihren Lebensgang, durch ihre Befähigung, durch den empfangenen Auftrag des Herrn, durch ihre bisherige Anschauung auf die Judenmission hingewiesen. Diese mußten sie, wenn einmal eine Theilung des Missionsgebietes stattfinden sollte — und das war nothwendig, wenn nicht jede erfolgreiche Wirksamkeit unter den noch ungläubigen Juden von vornherein unmöglich gemacht werden sollte, — für ihren eigenthümlichen Beruf halten**). Aus diesem Grunde fand die Theilung der Missionsgebiete statt (Gal. 2,7—10.); und aus diesem Grunde mußten es die Urapostel auch noch nach dem Apostelconcil für ihre und der Judenchristen Pflicht halten den Zusammenhang mit dem alt-

*) Vgl. Ritschl, 2te Aufl. S. 141. 147, Weiß, S. 154 ff. und Stud. u. Krit. 1859. H. 1. S. 139 f. —

**) Noch unser Brief ist ja ein Beweis dafür, daß apostolische Männer die Universalität des Christenthums vollkommen anerkennen und sich doch dabei auf die Wirksamkeit unter Israel beschränken konnten. —

teſt. Bundesvolke durch Theilnahme am Tempelcultus und Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes zu bewahren. Dagegen konnte auch der Apoſtel Paulus ſeinen eigenen Grundſätzen zu Folge (1 Cor. 7, 18. 9, 20.) Nichts einwenden; auch er mußte das ganz in der Ordnung finden. —

Bei dem brüderlichen Verkehr des Apoſtels Paulus mit den Urapoſteln, der ſchon durch die von jenem in heidenchriſtlichen Gebieten für die jeruſalemiſche Gemeinde geſammelten Collekten bezeugt iſt, konnte der Paulinismus nicht ohne beſtimmende Einwirkung auf die Anſchauungen der Urapoſtel bleiben. Mag dies auch von Jakobus weniger oder gar nicht gelten*), Petrus wenigſtens muß immer mehr nach Art des Apoſtels Paulus die Theilnahme am Tempelcult und die Beobachtung der moſaiſchen Satzungen ſtatt als religiöſe Verpflichtung als nationale Sitte betrachtet haben, als ein von der Liebe, welche die Schwachen trägt und möglichſt Viele für das Reich Gottes gewinnen will, gefordertes Verhalten. Darum konnte er in Antiochien mit den Heidenchriſten eſſen; darum kann der Apoſtel Paulus „vor Allen“ die Vorausſetzung ausſprechen, daß Petrus in dem Eſſen mit den Heidenchriſten ſeiner wirklichen Ueberzeugung gefolgt ſei; darum kann er die nachmalige Abſonderung des Petrus von den Heidenchriſten eine aus der ſchwachen Furcht, daß die judaiſirenden Ankömmlinge ihn für einen Sünder halten würden, hervorgegangene Heuchelei nennen (Gal. 2, 11 ff.). — Der Auftritt in Antiochien zeigt uns aber auch, daß der Einfluß der judaiſtiſchen Partei in der jeruſalemiſchen Gemeinde in ſo bedeutendem Maaße gewachſen geweſen ſein muß, daß ſelbſt ein Petrus ſich durch denſelben beſtimmen ließ wenigſtens zeitweilig ſeine eigene Ueberzeugung zu verleugnen. Zur Zeit des letzten Beſuchs des Apoſtels Paulus

*) Er ſcheint die Ueberzeugung der Urapoſtel in der Geſtalt, welche ſie ſeit dem Apoſtelconcil angenommen hatte, unverändert feſtgehalten zu haben, weßhalb auch die Judaiſten ſeine Autorität anerkennen, während er ſelbſt auch mit den antijudaiſtiſchen Judenchriſten und mit den Paulinern in brüderlicher Gemeinſchaft ſteht. —

in Jeruſalem war daſelbſt zwar immer noch ein die Urapoſtel umgebender Kreis von Brüdern, welche den Heidenapoſtel brüderlich aufnahmen (Act. 21, 17.); aber die große Mehrzahl der Gemeinde war von jener judaiſtiſchen Partei beherrſcht (Act. 21, 20 f.). Die Autorität der Apoſtel, und namentlich die des auch von den Judaiſten hochgeachteten Jakobus hält zwar die Gemeinde noch zuſammen und verhütet noch eine Zeit lang, daß die in dieſen Verhältniſſen liegenden großen Gefahren offen an den Tag treten. Aber ſobald jene geſtorben waren, oder Jeruſalem verlaſſen hatten, und namentlich ſeit dem Tode des Jakobus, wurde die judaiſtiſche Strömung übermächtig, und der Beſtand der Chriſtengemeinde war ernſtlich gefährdet. Wollten die den Judaiſten gegenüberſtehenden Judenchriſten nicht ruhig zuſehen, wie der größere Theil der Gemeinde zum Judenthume zurückkehrte, ſo mußten ſie einen energiſchen Verſuch machen ihre reinere Heilserkenntniß dem Judaismus gegenüber in der Gemeinde geltend zu machen; und unter den gegebenen Verhältniſſen konnten ſie dies nur thun, indem ſie geradezu die Loslöſung der Gemeinde von der Gemeinſchaft des ungläubigen Judenthums durch Aufgabe der Beobachtung der moſaiſchen Satzungen und Verzicht auf die Theilnahme am levitiſchen Opfercultus verlangten. —

Zu einem ſolchen radikalen Heilverſuch der vorhandenen Schäden forderte jetzt Alles auf. Auf der einen Seite war das Verhalten des ungläubigen Judenthums zu der chriſtlichen Gemeinde ein ſo feindſeliges geworden, daß die Hoffnung, Israel werde als Volk vor dem einbrechenden Strafgerichte das Evangelium annehmen, aufgegeben werden mußte (vgl. S. 35 f. 155 ff. 172 f. Anm.). Man mußte ſich allmälig mit dem Gedanken vertraut machen, daß der „Reſt" Israels, dem die altteſt. Prophetie die Theilnahme am meſſianiſchen Heile verheißen hatte, in der judenchriſtlichen Gemeinde geſammelt ſei, und daß die noch immer ungläubigen Juden in dem nahe bevorſtehenden Strafgerichte als hartnäckige ὑπεναντιοι dem Verderben verfallen würden. Der Grund,

aus welchem ſich die den Standpunkt der Urapoſtel vertretenden Judenchriſten, trotz ihrer immer freier gewordenen innerlichen Stellung zum moſaiſchen Geſetze und Cultus, bisher noch zum Feſthalten des äußerlichen Zuſammenhanges mit der altteſt. Theokratie verpflichtet gehalten hatten, fiel alſo weg. — Auf der andern Seite hatte es ſich jetzt klar herausgeſtellt, daß die große Mehrzahl der jeruſalemiſchen Gemeinde (und der Judenchriſten überhaupt) nicht im Stande war, an dem Tempelcultus Theil zu nehmen und die moſaiſchen Satzungen zu beobachten ohne dadurch an jedem Fortſchritt in der Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit (namentlich in der Erkenntniß des Verſöhnungswerkes Chriſti) völlig gehindert und in dem Beſitze des chriſtlichen Heiles ſelbſt auf's bedenklichſte gefährdet zu werden. Man erkannte, daß, wenn nicht die große Mehrzahl der Judenchriſten wieder in das Judenthum zurückſinken ſollte, das Band, welches die Gemeinde noch an die Gemeinſchaft ihrer ungläubigen Volksgenoſſen knüpfte, gelöst werden müſſe. Der Bruch war unvermeidlich geworden; er mußte durch den nothwendigen Verzicht auf die Theilnahme am Opfercultus herbeigeführt werden (vgl. S. 167 Anm.). — — Dazu kam noch die iſolirte Stellung, in welche die judenchriſtliche Gemeinde in Paläſtina immer mehr gedrängt wurde, je mehr ſich der Unterſchied zwiſchen Juden- und Heidenchriſten außerhalb Paläſtina ausglich; auch hierdurch erſchien es wünſchenswerth und nothwendig, daß jene ſich ebenfalls vom moſaiſchen Geſetze losſagte. —

In Folge dieſer geſchichtlichen Verhältniſſe mußte aus dem Schooſe des urapoſtoliſchen, durch die Berührung mit dem Paulinismus in ſeiner Entwicklung geförderten und ſeines Gegenſatzes zu dem Judaismus ſich immer klarer bewußt werdenden Judenchriſtenthums ein ſolches Gegenſtück zu der pauliniſchen Anſchauung hervorgehen, wie es uns im Hebrbriefe vorliegt. Der Vf. deſſelben, der früher ſelbſt in der judenchriſtlichen Metropole wirkſam war, ſeit einiger Zeit aber ſeinen Wirkungskreis an andern Orten geſucht und gefunden hatte, war vielleicht von den Vorſtehern

der jerusalemischen Gemeinde, welchen die drohenden Gefahren nicht verborgen waren, deren Ansehen aber dem Einfluß der Judaisten nicht mehr die Waage halten konnte (Hebr. 13, 17.)*), aufgefordert worden zur Verhütung des Schlimmsten ein Schreiben an die Gemeinde zu erlassen, und sobald als möglich selbst nach Jerusalem zurückzukehren. Jedenfalls aber, möge dies wirklich der Fall gewesen sein, oder möge der Vf. lediglich aus eigenem innerem Antriebe im Hinblick auf die Lage der Muttergemeinde des Judenchristenthums seinen Brief geschrieben und seinen Entschluß nach Jerusalem zurückzukehren gefaßt haben, jedenfalls zeigt uns der Hebrbrief wie in Folge der in der Mitte des 7ten Jahrzehntes des ersten Jahrhunderts vorhandenen geschichtlichen Verhältnisse der urapostolische Standpunkt sich dem Judaismus gegenüber in einer an Schärfe derjenigen des Paulinismus nicht nachstehenden Antithese geltend macht. Unser Brief hat in der Entwicklungsgeschichte der judenchristlichen Kirche des apostolischen Zeitalters die Bedeutung, daß er die völlige Loslösung des urapostolischen Christenthums von dem Judenthume, deren Vorbote Stephanus war**), konstatirt, und damit auch die factische Loslösung der judenchristlichen Gemeinde von den sie beengenden Banden des Judenthums und die Herstellung der völligen Einheit der ganzen christlichen Kirche ermöglicht hat. Die Anschauung über das Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthume, welche als Keim von Anfang an in dem urapostolischen Judenchristenthume enthalten war, welche, so lange die ganze jerusalemische Gemeinde noch am Tempelcultus Antheil nahm und das mosaische Gesetz beobachtete, im Schoose der altest. Theokratie, wie von schützenden Samenblättern umgeben, verborgen wuchs und reifte, ist in unserem Briefe rein und frei

*) Die Aufforderungen in Hebr. 13, 7. u. 17. erhalten bei unserer Auffassung der Sachlage ihre leicht zu erkennende, näher bestimmte Bedeutung. —

**) Ritschl, 2te Aufl. S. 170 bemerkt ganz richtig, daß Stephanus mehr als unseres Vf's, denn als Pauli Vorläufer anzusehen sei. —

hervorgetreten*). Erſt nach einer ſolchen vom Gebiet des urapoſtoliſchen Judenchriſtenthums ſelbſt ausgehenden Entwicklung und Herausſtellung des Gegenſatzes zwiſchen Chriſtenthum und Judenthum konnte man hoffen, daß der Judaismus in der Geſammtkirche überwunden und die entſchiedenen Anhänger desſelben in das von der Kirche geſchiedene Lager der Häreſie verwieſen werden würden. Wie weit ſich dieſe Hoffnung erfüllt hat, wie weit der im Hebrbrief gemachte Verſuch das Judenchriſtenthum von den Banden des Judenthums zu löſen gelang, haben wir hier nicht weiter zu erörtern**). —

Wir bemerken ſchließlich nur noch, daß die eben beſprochene geſchichtliche Bedeutung des Hebrbriefes dieſem auch für immer ſeine Stelle in dem neuteſt. Kanon ſichert. Es iſt zwar Nichts dagegen einzuwenden, wenn er, weil von einem Apoſtelſchüler, alſo keinem eigentlichen Offenbarungsträger, geſchrieben, — nach dem von der lutheriſchen Orthodoxie des 16ten und 17ten Jahrhunderts innerhalb des neuteſt. Kanons gemachten Unterſchiede zwiſchen Schriften erſten und zweiten Ranges — als deuterokanoniſch bezeichnet wird. Aber er iſt darum doch ein integrirender Beſtandtheil des neuteſt. Kanons. Denn als ſolcher erweist er ſich — ganz abgeſehen von dem was wir ſchon S. 267 f. und 844 über das ergänzende Verhältniß desſelben zu den übrigen neuteſt. Schriften und §. 76 und S. 670 über die Stellung ſeiner Verſöhnungslehre in dem Ganzen der neuteſt. Lehrentwicklung bemerkt haben — eben dadurch, daß er eine Urkunde des urapoſtoliſchen Geiſtes iſt, und zwar das authentiſche Zeugniß über das Verhältniß, in welches das urapoſtoliſche Chriſtenthum zu dem altteſt. Cultus und den moſaiſchen Satzungen trat, ſobald es durch die Macht aus dem Judenthume herübergenommener Vorſtellungen und durch die Rückſicht auf die geſchichtlichen Verhältniſſe nicht mehr behindert war, ſeine Er-

*) Vgl. Lechler, S. 289 f. —

**) Vgl. darüber Ritſchl, 2te Aufl. S. 171 ff. Rothe a. a. O. S. 341 ff. 531 ff. und dazu Weiß in den Studien und Kritiken, 1859, H. 1. S. 155 ff. —

kenntniß des wesentlichen Unterschiedes zwischen Christenthum und Judenthum zu entwickeln, sie in ihren Consequenzen zu entfalten und von ihr die Anwendung auf die Praxis zu machen. So erhielt die christliche Kirche an dem Hebrbriefe einen Wegweiser, der ihr die rechte Mittelstraße zeigte zwischen judaistischer Vermengung des Gesetzes und des Evangeliums und zwischen marcionitischer Geringachtung und Verwerfung des altteſt. Gotteswortes, welch' letztere als ein Zerreißen des heilsgeschichtlichen Zusammenhanges zwischen dem alten und dem neuen Bunde ebenfalls eine gefährliche Trübung der evangelischen Wahrheit zur Folge hat. Eines solchen Wegweisers bedarf die christliche Kirche fortwährend, und unser Brief hat daher als integrirender Bestandtheil des neuteſt. Kanons beibende Bedeutung*). —

§. 107.

Wer ist der Verfasser?

Sehen wir nun schließlich noch zu, ob wir auf Grund unserer Untersuchungen eine von den verschiedenen Vermuthungen über die Person des Vf's zu einem höheren Grade von Wahrscheinlichkeit erheben können.

Das Resultat unserer Vergleichungen der Lehre des Hebrbriefes mit der paulinischen Lehre ist mit der Annahme, daß unser Brief im Namen und Auftrag des Apostels Paulus von einem andern Concipienten geschrieben sei, in welcher Weise dieselbe auch modificirt werden möge, ganz unvereinbar. Ein Brief, in welchem gerade das specifisch Paulinische fehlt, dessen Lehrbegriff dem paulinischen selbständig zur Seite steht, und der seinem allgemeinen Charakter nach dem Gebiete des urapostolischen Judenchristenthums angehört, kann nicht im Namen des Apostels Paulus geschrieben sein. — Man wird hiergegen das Gewicht der orientalischen

*) Vgl. Ebrard, S. 462. Vgl. auch was wir S. 4 f. bemerkt haben. —

Tradition geltend machen*); und wir erkennen auch willig an, daß in der orientalischen Kirche von der Zeit an, aus welcher wir die ersten ausdrücklichen Zeugnisse besitzen, d. h. in der alexandrinischen Kirche von der Mitte des zweiten Jahrhunderts, in den andern Theilen der orientalischen Kirche vom Jahr 264 (Synode von Antiochien) an der Apostel Paulus ganz allgemein als unmittelbarer oder mittelbarer Verfasser des Hebrbriefes betrachtet wird, und daß diese Ansicht in der alexandrinischen Kirche auf uralte Tradition zurückgeführt wird**). Aber wir können dieser orientalischen Ueberlieferung kein größeres, ja wir müssen ihr ein viel geringeres Gewicht zuschreiben, als der ihr gegenüberstehenden occidentalischen Ueberlieferung. Daß unser Brief nur langsam und erst sehr spät, als die Bezeugung seiner Apostolicität keinen Glauben mehr fand, im Abendlande öffentlich bekannt wurde, ist ja eine nachweislich falsche Hypothese ***). In Italien, in Rom, dem Mittelpunkte und Grundsitze des Widerspruches gegen die pauliniſche Abkunft unseres Briefes, ist dieser am allerfrühesten bekannt. Gerade da finden wir ihn mindestens 50 Jahre bevor sonst irgendwo in der Kirche eine Bekanntschaft mit demselben nachweisbar ist, und höchstens 32 Jahre nachdem er geschrieben worden ist, von einem noch der apostolischen Zeit angehörigen Manne, dem römischen Bischoffe Clemens, gekannt, geliebt und hochgeschätzt. Von dem in der Hauptstadt der italischen Christen, von welchen der Hebrbrief Grüße bestellt, schreibenden Clemens dürfen wir sicher voraussetzen, daß er wußte, wer den Hebrbrief geschrieben hat†).

*) H. Olshausen hat in der Dissert. de auctore ep. ad Hebr. sect. II. (in seinen Opuscc. theol. 1834. p. 121) mit Recht die Tradition für die pauliniſche Abfassung des Hebrbriefes als die einzige Stütze für die oben bestrittene Annahme bezeichnet. —

**) In dieser Beurtheilung der Zeugnisse aus der orientalischen Kirche muß man H. Olshausen (vgl. d. angef. Dissert. sect. I. in seinen Opuscc. theol. p. 89—105) gegen Bleek Recht geben. —

***) Gegen Ebrard, S. 438 und Delitzsch, S. XXV.

†) Wenn er den Vf. nicht persönlich kannte, so muß man doch annehmen, daß er sich nach dem Urheber eines von ihm so hochgeschätzten und vielbenützten Schreibens erkundigt hat; und daß er in Italien noch sichere Kunde über denselben erhalten konnte, läßt sich nicht mit Grund bezweifeln.

Wenn also irgendwo in der Kirche eine zuverlässige Tradition über den Ursprung des Hebrbriefes zu finden ist, so ist sie in der römischen Kirche zu suchen; und gerade hier wird die paulinische Abkunft des Briefes auf's Entschiedenste geleugnet. Aus der latina consuetudo, welche unserem Briefe entschieden und allgemein das kanonische Ansehen absprach, und für deren Grundlage wir unbedenklich eine von Clemens ausgehende Ueberlieferung halten dürfen, dürfen wir schließen, daß der älteste und glaubwürdigste Zeuge, daß Clemens Romanus wußte, der Hebrbrief sei weder unmittelbar noch mittelbar von dem Apostel Paulus und überhaupt von keinem Apostel verfaßt*). Darum halten wir die occidentalische Tradition für weit gewichtiger und zuverlässiger als die orientalische. —

Man hält entgegen: man müsse natürlicherweise in der Gegend, wohin ein Brief geschrieben worden, sicherere und allgemeinere Kunde über den Vf. desselben erwarten, als in der Gegend, wo dieser den Brief geschrieben hat. In Jerusalem müsse man den Vf. gekannt haben, und von da aus müsse die Kunde zuerst und am sichersten nach Kleinasien, Syrien und Aegypten verbreitet worden sein (Ebrard, S. 437). Jener allgemeine Satz mag nun freilich sonst seine Richtigkeit haben. Aber ist er auch in unserem Falle richtig, oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit anwendbar? Versetzen wir uns nur in die geschichtlichen Verhältnisse! Die große Mehrzahl in der Hebräergemeinde hat die Vorlesung unseres Briefes gewiß nicht besonders gerne vernommen, und ihr nicht unbegründetes Urtheil lautete gewiß: „dieser Brief mache ihnen ja Zumuthungen, wie sie Paulus nach den früher wider ihn

*) Diese gewiß nicht gewagten Folgerungen aus der Benützung des Hebrbriefes durch Clemens einerseits und der consuetudo latina andrerseits hat schon Bleek, I. S. 390 f. gezogen; auch Ebrard, S. 461 hält es für wahrscheinlich, daß sich in Rom von den Zeiten des Clemens her eine Kunde davon, daß Paulus den Hebrbrief nicht selbst verabfaßt habe, erhalten hatte, obschon in diesem Falle bei der Annahme der mittelbaren paulinischen Abkunft des Briefes jene consuetudo latina ein unlösbares Räthsel wird. — Vgl. auch was mein Freund, H. Holtzmann, in den Stud. u. Krit. 1859, H. 2. S. 302 f. über diesen Gegenstand bemerkt hat. —

eingelaufenen Klagen (Act. 21, 21.) den unter den Heiden wohnenden Judenchriſten gemacht habe.“ Wenn nun auch der Gemeinde bei der erſten und ſchwerlich oft wiederholten Vorleſung der Name des Vf's genannt worden war, wie leicht konnte ſich ſpäter unter vielen ihrer Glieder die irrthümliche Meinung verbreiten, Paulus ſelbſt habe den Brief geſchrieben, wenn auch noch Manche, z. B. die Vorſteher, den wahren Namen des Vf's wußten. Ferner konnte ſchon in Pella (Eusebius hist. eccl. III, 5), und jedenfalls nach der 4—6 Jahre nach der Abfaſſung des Hebrbriefes erfolgten Zerſtörung des Tempels in Jeruſalem die öfters wiederholte Vorleſung unſeres Briefes den Vorſtehern der Gemeinde nicht mehr nöthig erſcheinen; ſo konnte in Ermanglung einer Veranlaſſung den Namen des wirklichen Vf's der Gemeinde wiederholt bekannt zu machen der Irrthum, der Brief ſei von Paulus geſchrieben, ſich feſtſetzen. — Ja wir können — da wir doch einmal auf das Gebiet der Möglichkeiten angewieſen ſind — noch weiter gehen. Das Original unſeres Briefes, der ſchwerlich gerade in Jeruſalem durch Abſchriften vervielfältigt wurde, iſt vielleicht während der mehrjährigen Unruhen und Kriegsdrangſale verloren gegangen; und wenn er dann ſpäter namenlos wieder in die Hände paläſtinenſiſcher Judenchriſten gekommen iſt, ſo iſt es ja nicht verwunderlich, wenn ſie auf Paulum als Vf. desſelben riethen. Eine gerade von Paläſtina ausgehende und von da z. B. nach Alexandrien gekommene irrthümliche Tradition über die pauliniſche Abkunft unſeres Briefes iſt alſo keineswegs unerklärlich. —

Dazu kommt aber noch, daß wir nur in Alexandrien eine bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinausreichende Ueberlieferung, welche Paulum als den Vf. unſeres Briefes nennt, vorfinden, während dieſelbe in Kleinaſien und Syrien nur etwa bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann. In früherer Zeit kann dagegen gerade in Kleinaſien keine feſte, beſtimmte und allgemein anerkannte Tradition über die pauliniſche Abkunft des Briefes vorhanden geweſen ſein. Das müſſen wir aus der Stellung

des Irenäus zu unſerem Briefe ſchließen, da dieſer bekanntlich ſeine Jugendzeit in Kleinaſien in der Umgebung Polykarps verlebte, und da überhaupt die ſüdgalliſche Kirche in lebhaftem Verkehr mit der kleinaſiatiſchen ſtand. Hier bekommt alſo die orientaliſche Tradition einen Stoß, der ihre Glaubwürdigkeit um ſo mehr erſchüttert, als die ausdrücklichen Zeugniſſe für dieſelbe aus der kleinaſiatiſchen Kirche faſt 100 Jahre jünger ſind, als das Gegenzeugniß des Irenäus. — Wir können darum, ſelbſt wenn wir auch für unſern Fall die Richtigkeit des Satzes, daß in der Gegend, wohin ein Brief geſchrieben worden, die zuverläſſigſte Kunde über ſeinen Vf. zu ſuchen ſei, anerkennen müßten, der orientaliſchen Tradition doch keine ſo große Bedeutung zuſchreiben, daß wir allein auf ſie geſtützt, — im Widerſpruch mit dem was aus der occidentaliſchen Tradition zuſammengehalten mit dem Gebrauche, welchen Clemens Romanus von unſerem Briefe macht, und aus dem Verhältniſſe der Lehre unſeres Briefes zu der pauliniſchen Lehre gefolgert werden muß, — eine mittelbare pauliniſche Abkunft des Hebrbriefes annehmen dürften. —

Wir fragen alſo nicht nach dem Concipienten, ſondern nach dem Vf. unſeres Briefes. Wir brauchen die Gründe nicht erſt anzugeben, aus welchen wir uns bei dem Verſuche die Perſon deſſelben zu ermitteln, ausſchließlich auf die aus unſerem Briefe ſelbſt zu entnehmenden Merkmale angewieſen ſehen*). Stellen wir uns — dem Beiſpiele Bleek's folgend — zunächſt dieſe Merkmale zuſammen. Es ſind die folgenden:

1) Der Vf. iſt jedenfalls von Geburt ein Jude (S. 626 f.). —

---

*) Delitzſch, S. XXV f. iſt zwar ſehr geneigt die Anſicht des Clemens Alexandrinus, daß Lukas unſern Brief griechiſch concipirt habe, für eine auf Ueberlieferung beruhende Angabe auszugeben. Daß ſie aber wirklich Nichts weiter iſt, als eine auf die Sprachverwandtſchaft unſeres Briefes mit der Apoſtelgeſchichte gegründete Vermuthung, geht ſchon daraus hervor, daß Origenes dieſelbe ganz in eine Linie mit einer andern und zwar entſchieden falſchen Vermuthung ſetzt, mit derjenigen nämlich, daß Clemens Romanus der Vf. ſei. —

2) Er ist aber kein geborener Palästinenser, sondern ein Hellenist, wie sein ausschließlicher Gebrauch der LXX, seine Unbekanntschaft mit dem hebräischen Grundtexte, und seine Gewandtheit in reinem und gewähltem Griechisch zu schreiben bezeugt. —

3) Er ist kein Idiot; hat auch nicht, wie der Apostel Paulus, in der Schule pharisäisch-rabbinischer Schriftgelehrsamkeit*), sondern in einer Schule, in welcher der Geist eines freilich noch vielfach palästinensisch gefärbten Alexandrinismus waltete (S. 864), seine Schulbildung erhalten; doch muß er darum nicht gerade ein geborener Alexandriner gewesen, oder auch nur in Alexandrien selbst gelebt haben**).

4) Indem er durch die Vermittlung der Augen- und Ohrenzeugen Kunde von Christo und dem neutest. Heile erhielt (Hebr. 2, 3.), ging er auf dem Wege ruhiger und allmäliger Entwicklung vom Judenthume zum Christenthume über (S. 627). Er ist also kein Apostel, sondern ein Apostelschüler. —

5) Er steht in einem näheren Verhältnisse zu den Uraposteln, sofern das Judenthum sein heimathlicher Boden ist, und sofern er die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hält (S. 861 f.).

6) Kann er demnach keiner der gewöhnlichen Begleiter und Mitarbeiter des Apostels Paulus gewesen sein, so war er doch jedenfalls auch mit Timotheus persönlich näher bekannt (13, 23.), und trat wohl auch mit den übrigen Mitarbeitern des Apostels und mit diesem selbst in nähere Verbindung und häufigen Verkehr (S. 865), wodurch aber die Eigenthümlichkeit seines durchaus selbständigen Geistes und der judenchristliche Charakter seiner Anschauung nicht beeinträchtigt wurde. —

---

*) Vgl. S. 236 f. Auch die Unbekanntschaft des Vf's mit dem hebräischen Grundtexte und seine nicht dialektische, sondern rhetorische Schreibart bezeugen, daß er kein pharisäisch-rabbinisch gebildeter Mann ist.

**) Vgl. S. 264 Not. und Tholuck, S. 91. —

7) Er muß ſich einmal längere Zeit in der jeruſalemiſchen Gemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirkſamkeit in derſelben geübt haben (vgl. S. 29 u. 489 f. Anm.). —

8) Zur Zeit der Abfaſſung unſeres Briefes war er in Italien*), gedachte aber die jeruſalemiſche Gemeinde bald zu beſuchen. —

9) Nicht unwahrſcheinlich iſt, daß der Vf. ſpeciell mit dem Apoſtel Petrus in einem näheren Verhältniſſe ſtand (S. 854 f.). —

Sehen wir uns nun unter den uns bekannten Apoſtelſchülern um, um zu erkennen, welche derſelben nicht in Betracht kommen, wenn es ſich um die Ermittlung des Vfs unſeres Briefes handelt, und mit welchem Grade von Wahrſcheinlichkeit wir einen von den Uebrigen für den Vf. halten können. —

Wir haben aus bekannten Gründen von Timotheus, von Clemens Romanus und von Marcus abzuſehen. Ferner ſind ſchon durch Merkm. 1. ausgeſchloſſen: Titus (Gal. 2, 3.) und Demas (Col. 4, 14. vgl. 11.). Daſſelbe gilt auch von Lukas (Col. 4, 14. vgl. 11.)**), gegen welchen

*) Vgl. Hebr. 13, 24. und dazu Tholuck, S. 120 und Tholuck und Delitzſch z. d. St. Gegen die von dieſen Auslegern für ihre Auffaſſung des Ausdrucks οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας angeführten Belegſtellen wird gewöhnlich geltend gemacht, daß immer wenigſtens der Schreibende ſelbſt ſich nicht an dem Orte befand, an welchem die durch ἀπό c. gen. Bezeichneten zu Hauſe waren. Allein gerade im Briefſtyl erklärt ſich der Gebrauch einer ſolchen Ausdrucksweiſe einfach daraus, daß ſich der Schreibende ganz gewöhnlich in die Lage der Briefempfänger verſetzt, was namentlich bei einer Grußbeſtellung doppelt nahe liegt.

**) Früher glaubte Delitzſch, welcher in Lukas den Concipienten des Hebrbriefes gefunden zu haben glaubt, dem Einwurfe, daß Lukas Heidenchriſt ſei, gegenüber mit der Bemerkung auszureichen, „daß er ſich tief genug in Jüdiſches und Chriſtliches hineingelebt habe, um nach den Winken des Apoſtels (Paulus) unſern Brief abfaſſen zu können.“ Jetzt hat er dieſe Ausflucht aufgegeben, behauptet aber (S. 705): der aus der oben angeführten Stelle gezogene Schluß, daß Lukas ein Heidenchriſt war, ſei keineswegs ſicher. — In der That hat J. N. Tiele in den Studien und Kritiken, 1858, H. 4. S. 753—766 zu beweiſen verſucht, daß Lukas von Geburt ein Jude war. Aber ſeine Gründe ſind nicht ſtichhaltig. Er hat ganz außer Acht gelaſſen, 1) daß die in

außerdem auch Merkm. 5. spricht; denn aus seinen Schriften geht deutlich hervor, daß er viel mehr auf die eigenthümlich pauliniſchen Lehren über die Mitberufung der Heiden zum Reiche Gottes und über die Rechtfertigung aus dem Glauben eingegangen iſt, als dies bei dem Vf. unſeres Briefes der Fall geweſen ſein kann; man kann dies auch kaum anders erwarten, da Lukas zu den gewöhnlichen Begleitern und Mitarbeitern des Apoſtels gehört. Gegen ihn zeugt ferner Merkm. 3., ſofern in ſeinen Schriften keine Spur von alexandriniſcher Bildung nachweisbar iſt, und Merkm. 7., welches trotz des Schluſſes, den man allenfalls aus Act. 21, 15 ff. vgl. mit Act. 27, 1 ff. ziehen könnte, doch bei Lukas nicht zutrifft. Endlich zeigt ſich auch im Styl und in der Sprache keineswegs eine ſolche Verwandtſchaft zwiſchen dem Hebrbriefe und den Schriften des Lukas, daß wir, — auch wenn wir die Verſchiedenheit des Inhaltes und die Abhängigkeit des Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte von den benützten Quellen und den älteren Vorbildern hoch in Anſchlag bringen, — beiderlei Schriften einem und demſelben Vf. zuſchreiben könnten*). —

---

den Schriften des Lukas vorkommenden Hebraismen ſich theilweiſe daraus erklären, daß dieſer in der LXX beleſen iſt und ſeine Geſchichtſchreibung an der bibliſchen Geſchichtſchreibung gebildet hat; 2) daß er in dem Evangelium und großentheils auch in der Apoſtelgeſchichte Quellen benützt, die von geborenen Juden herſtammen, weßhalb auch die Hebraismen im zweiten Theile der Apoſtelgeſchichte, wo dies nicht mehr der Fall iſt, viel ſeltener ſind; 3) daß die hebräiſchen Maaße, Münzen und Zeit-Beſtimmungen nicht auffallen können, da Lukas ſchon als Antiochener (Eusebius h. eccl. III, 4, 3) mit Juden, und hernach als Chriſt lange Jahre hindurch wenigſtens mit geborenen Juden verkehrt hat. — Wir bleiben darum bei der von jeher herrſchenden Anſicht, daß Lukas ein Heidenchriſt war; denn nur ganz gewichtige Gründe dürften uns beſtimmen, den aus der angeführten Stelle des Coloſſerbriefes gezogenen Schluß in Zweifel zu ziehen, und in einer der von Tiele vorgeſchlagenen Weiſen abzuſchneiden.

*) Der von Delitzſch verſuchte ſprachliche Nachweis, daß Lukas der Concipient des Hebrbriefes ſei, iſt nicht viel beſſer als der neuerdings von einem „Schüler der theologiſchen Facultät in Zürich“ in der Schrift: „Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbeſondere, 1858,“ S. 101—122 verſuchte Nachweis, daß unſer Brief und das Evang. Johannis von einem und demſelben Vf., nämlich von

Ob Epaphras ebenfalls Heidenchrist war, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten; aber weder bei ihm (Col. 1, 7. 4, 12. Philem. 23.), noch bei Epaphroditus, falls wir ihn von jenem zu unterscheiden haben (Phil. 2, 25. 4, 18.), noch bei Aristarchus (Act. 19, 29. 20, 4. 27, 2. Col. 4, 10. Philem. 24.), noch bei Jesus Justus (Col. 4, 11.) können wir ein solches Maaß von Selbständigkeit gegenüber dem Apostel Paulus voraussetzen, wie es der Vf. des Hebrbriefes besessen haben muß. Auch ist wegen Merkm. 5. und 7. von diesen Männern abzusehen. An Aquila (Act. 18, 2 f. 18 f. 26. Röm. 16, 3 ff. 1 Cor. 16, 9. 2 Tim. 4, 19.) können wir

---

Apollos, geschrieben seien. — Statt uns mit dem Ausspruche entgegenzutreten: „Wer den vorstehenden Commentar nicht blos durchgeblättert, sondern durchstudiert hat, der wird es mehr als wahrscheinlich finden, daß Lukas irgendwie an der Abfassung des Hebrbriefes betheiligt ist" (S. 701), hätte Delitzsch diejenigen sprachlichen Belege für seine Ansicht, welche er für beweiskräftig hält, zusammenstellen sollen. Dies hat er nicht gethan, wie es fast scheint aus Furcht davor, daß die Zuversichtlichkeit seiner Behauptung einen starken Stoß erleiden könnte. So bietet er uns nur eine auf 700 Seiten zerstreute ganz unkritische Sammlung von Ausdrücken und Redensarten, die sich im Hebrbriefe und in den Schriften des Lukas finden. Wer sich nun die Mühe gibt dieselben zu sammeln, und 1) diejenigen, welche auch sonst im N. T., namentlich bei Paulus und Johannes vorkommen, 2) diejenigen, welche aus der LXX entnommen sind, 3) diejenigen, welche lediglich darum beiden Bff. gemeinsam sind, weil beide in Folge ihrer literarischen Belesenheit ein reineres Griechisch schreiben und 4) diejenigen, welche in der späteren Gräcität ganz gebräuchlich sind, und im N. T. nur zufällig blos bei Lukas und im Hebrbriefe ein- oder ein paarmal vorkommen — ausscheidet, der wird finden, daß wenig übrig bleibt, was nicht schon Grotius zum Beweis der sprachlichen Verwandtschaft des Hebrbriefes mit den Schriften des Lukas angeführt hat, und worüber Tholuck, S. 71 zu vergleichen ist. So lange nicht die Lieblingsausdrücke unseres Vf's (wie τελείωσις, προσέρχεσθαι τῷ θεῷ, καθαρίζειν u. dergl.) bei Lukas nachgewiesen sind, so lange kann man auch nicht daran denken aus sprachlichen Gründen die Identität des Vf's unseres Briefes und des Vf's des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte beweisen zu können. — Wie es sich mit den angeblichen, auffälligen Berührungen unseres Briefes mit den beiden Schriften des Lukas in charakteristischen Lehrpunkten verhält, mag der Leser selbst aus Delitzsch's Commentar, S. 100. 188. 232. 247 (!). 337 (!) und 410 ersehen. — Was endlich außerdem von Delitzsch, S. 705 f. zu Gunsten seiner Ansicht über den Vf. unseres Briefes vorgebracht wird, das übergehen wir am Besten mit Stillschweigen. —

wegen Merkm. 3. und 7. und aus den von Bleek, I. S. 422 f. Anm. angegebenen Gründen nicht denken. —

Es ſind überhaupt unter den uns näher bekannten Männern der apoſtoliſchen Zeit nur drei, welche mit mehr oder weniger Wahrſcheinlichkeit als Vf. des Hebrbriefes angeſehen werden können: Barnabas, Silvanus und Apollos.

Was zunächſt Barnabas betrifft, ſo kann man zu Gunſten der Annahme, daß er unſern Brief geſchrieben habe, die nordafrikaniſche Localtradition (Tertullian), welche freilich ihre Entſtehung irgend einem Irrthum verdanken könnte, und, unter Vorausſetzung der Unächtheit des Barnabasbriefes, die Unterſchiebung dieſes apokryphiſchen Machwerks geltend machen*). Für ihn ſpricht ferner Merkm. 1., Merkm. 2. (Act. 4, 36.)**), Merkm. 4. (vgl. Tertullian de pudic. c. 20), Merkm. 6. (vgl. Act. 13. 14 u. beſ. 16, 1.), wobei zu beachten iſt, daß das geſpannte Verhältniß zwiſchen Paulus und Barnabas (Act. 15, 37 ff. vgl. Gal. 2, 13.), wie aus Col. 4, 10. beſtimmt hervorgeht, ſchon geraume Zeit vor Abfaſſung unſeres Briefes wieder aufgehört haben muß. Ferner kann wegen ſeiner kypriſchen Abkunft (Act. 4, 36.) auch Merkm. 3. für ihn angeführt werden (Tholuck S. 74); das Gleiche gilt auch von Merkm. 7., ſofern Barnabas vor ſeiner Abordnung nach Antiochien ein hervorragendes Glied der jeruſalemiſchen Gemeinde war (Act. 4, 36 f. 11, 22—26.), und ſofern er auch in ſeiner ſpäteren Lebenszeit, über welche wir keine Nachrichten haben, wieder auf längere Zeit nach Jeruſalem zurückgekehrt ſein könnte. Merkm. 8. kann wenigſtens nicht gegen Barnabas geltend gemacht werden, da — abgeſehen von der unzuverläſſigen Ueberlieferung, nach welcher er in Italien und

*) Denn wenn Barnabas der Vf. unſeres Briefes wäre, ſo ließe es ſich ſehr leicht erklären, wie man dazu kam ihm einen ebenfalls gegen die Anhänglichkeit an den Buchſtaben der moſaiſchen Satzungen polemiſirenden und dieſe allegoriſch deutenden Brief unterzuſchieben.

**) Die Identität des in dieſer Stelle erwähnten Joſes Barnabas mit dem bekannten Barnabas iſt von Wieſeler a. a. O. S. 505 ff. Anm. ohne rechten Grund bezweifelt worden; für dieſelbe ſpricht die Verwandtſchaft des Barnabas mit dem Jeruſalemiten Joh. Markus (Col. 4, 10.). —

Alexandrien wirksam gewesen sein soll — sein späteres Leben hinreichend Raum bietet, um einen Aufenthalt in Italien in demselben unterzubringen. Endlich kann auch Merkm. 5. für ihn angeführt werden, aber freilich nur in einer Beziehung, sofern wir nämlich aus Gal. 2, 13. und Act. 15, 36 ff. (vgl. Act. 11, 30. 12, 25.) folgern können, daß Barnabas in einem näheren Verhältnisse zu den Urapostеln stand, als Paulus. — — Was Bleek, I. S. 418 ff. gegen die Ansicht, daß Barnabas der Vf. des Hebrbriefes sei, geltend macht, können wir nicht für entscheidend halten. Seine levitische Abkunft wäre nur dann allenfalls eine Gegeninstanz, wenn bei dem Vf. unseres Briefes eine wirkliche Unbekanntschaft mit der Tempeleinrichtung vorausgesetzt werden müßte (vgl. S. 489 ff. Anm.). Und daß auf der Missionsreise, welche Barnabas mit Paulus machte, der letztere immer der Wortführer ist, das ist nicht in Mangel an Beredtsamkeit auf Seiten des Barnabas, sondern in dem Feuereifer des Apostels Paulus und in seiner viel bedeutenderen Persönlichkeit begründet. Denn der Beiname υἱὸς παρακλήσεως, welchen jener von den Aposteln erhielt (Act. 4, 36.), und die Stelle Act. 11, 23 f. bezeugen, daß er eine besondere Gabe des tröstenden, ermunternden und ermahnenden Zuspruchs besessen haben muß, und gewiß befähigt war einen solchen λόγος παρακλήσεως (Hebr. 13, 22.), wie er in unserem Briefe vorliegt, zu schreiben*). Dagegen scheint uns allerdings ein Bedenken die Möglichkeit, daß Barnabas unsern Brief geschrieben hat, sehr zweifelhaft zu machen; der Umstand nämlich, daß nach allem, was wir von Barnabas wissen und nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Apostels Paulus (Gal. 2, 9.) nicht die Juden-, sondern die Heidenmission als der besondere Lebensberuf des Barnabas anzusehen ist (vgl. Merkm. 5.). Man könnte dieses Bedenken nur dadurch beseitigen, daß man, gestützt auf das was Schneckenburger (a. a. O. S. 539 f.) über Act. 15, 37 ff. bemerkt

*) Zudem wäre eine geringere Fertigkeit in der mündlichen Rede mit einer größeren Fertigkeit rhetorisch nachdrucksvoll zu schreiben wohl vereinbar.

hat, annähme, Barnabas habe sich bald nach dem an dieser Stelle berichteten Vorfall mit Marcus (1 Petr. 5, 13.) auf das Gebiet des urapostolischen Judenchristenthums zurückgezogen und der Judenmission zugewandt, und sei erst später wieder, ebenso wie Marcus (Col. 4, 10. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11.), in näheren Verkehr mit den Paulinern und in eine vorübergehende Wirksamkeit auf dem Gebiete des Heidenchristenthums eingetreten, aber ohne den judenchristlichen Standpunkt wieder aufzugeben, und mit dem Plane sobald als möglich in die judenchristliche Metropole zurückzukehren. — Wir können aber immerhin wegen jenes Bedenkens der Annahme, daß Barnabas den Hebrbrief geschrieben habe, nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit zugestehen*). —

2) Sehen wir nun zu, ob sich uns vielleicht die Annahme, daß Silas oder Silvanus der Vf. unseres Briefes ist, mehr empfiehlt. Für ihn sprechen jedenfalls die Merkmale 1. 4. und 6., wobei noch besonders bemerkt werden muß, daß wir aus den von Bleek, I. S. 408 angegebenen Gründen bei ihm eine ziemlich bedeutende Selbständigkeit in der Theilnahme an der Verkündigung des Evangeliums voraussetzen müssen. Ferner ist Silas höchst wahrscheinlich ein Hellenist; wenigstens macht dies seine Abordnung nach Antiochien und sein Bleiben daselbst (Act. 15, 22. 27. 34. 40.) wahrscheinlich (Merkm. 2.). — Nun scheint freilich Merkm. 5. gegen ihn in nicht geringerem Maaße zu sprechen, als gegen Barnabas, da Silas ja der treue Begleiter des Heidenapostels auf seiner zweiten Missionsreise ist. Doch läßt sich dieses Bedenken vielleicht in befriedigender Weise heben. Setzen wir einmal voraus, daß Silas die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigentlichen Beruf hielt, daß er aber zu jenen durch ihre prophetische Geistesrichtung (vgl. Act. 15, 32.) und durch die Nachwirkungen ihrer alexandrinischen

*) Im Allgemeinen ist über diese Annahme besonders Ullmann in den Studien und Kritiken, 1828, H. 2. S. 388 ff., Thiersch a. a. O. S. 188—202 und Wieseler a. a. O. S. 504—513 zu vergleichen.

Bildung über den nationalen Particularismus erhobenen Helleniſten gehörte, konnte er etwa in dieſem Falle den Apoſtel Paulus nicht begleiten? und hatte dieſer dann etwa nicht einen ſolchen Mitarbeiter in ihm gefunden, wie er ihn eben nöthig hatte? Auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe wendet ſich der Apoſtel, nachdem er die früher begründeten Gemeinden beſucht hat, mit der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums überall, wohin Silas ihn begleitet, zunächſt nur an die Juden und Proſelyten; ſo in Philippi (Act. 16, 13. 16.), ſo in Theſſalonich (Act. 17, 2. 4.), ſo in Beroe (Act. 17, 10 ff.), ſo anfangs auch in Corinth (Act. 18, 4 ff.); und es wird uns ausdrücklich berichtet, daß dies ein Verfahren war, welches der Apoſtel einzuhalten gewohnt war (Act. 17, 2.) *), wie es denn auch dem der ſich in die Verhältniſſe hineinzuverſetzen weiß nicht blos als ein natürliches, ſondern auch als das zweckmäßigſte, ja als das allein mögliche Verfahren erſcheinen muß **). Während ſeines längeren Aufenthaltes in Corinth (Act. 18, 11.) muß nach Act. 18, 6. die Wirkſamkeit des Apoſtels eine andere Richtung genommen haben. Wir ſehen ihn freilich auch ſpäter das frühere Verfahren wieder beobachten (Act. 19, 8 ff. 28, 17 ff.). Aber doch wendet er ſich ſeit jenem Aufenthalt in Corinth, den in Act. 18, 6. ausgeſprochenen Entſchluß wirklich ausführend, mit der Predigt des Evangeliums vorzugsweiſe an die Heiden. — Bis zu dem Zeitpunkte, wo jene Wendung in der urapoſtoliſchen Wirkſamkeit Pauli eintrat, konnte alſo Silas, auch wenn er die Judenmiſſion für ſeinen eigenthümlichen Beruf hielt, den Apoſtel als Mitarbeiter begleiten; und dieſem mußte daran liegen gerade einen für die Arbeit an Israel beſonders befähigten Mann unter ſeinen Gefährten zu haben. — Nun finden wir merkwürdigerweiſe gerade von jenem Aufenthalt in Corinth an (vgl. noch 2 Cor. 1, 19. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Theſſ. 1, 1.)

*) Nur in Athen hält er dies Verfahren nicht ein; aber da iſt auch Silas nicht bei ihm (Act. 17, 14. 18, 5.). —

**) Vgl. Rothe a. a. O. S. 143 f. —

Silas nie mehr unter den Begleitern und Mitarbeitern des Apostels. Diese bei der großen und erprobten Brauchbarkeit des Silas doppelt auffallende Thatsache*) erklärt sich, wenn wir annehmen, daß Silas, eben weil er die Bekehrung und Belehrung seiner jüdischen Volksgenossen für seinen eigenthümlichen Beruf hielt, sich einen andern Wirkungskreis suchte, sobald Paulus den Entschluß gefaßt hatte sich künftig nur noch oder doch vorwiegend den Heiden zuzuwenden**). Und diese Annahme gewinnt dadurch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß wir später Silas als Begleiter des Petrus, des Apostels der Beschneidung, in Babylon wiederfinden, von wo ihn Petrus, als Ueberbringer seines Briefes, an die Judenchristen in Kleinasien sendet (1 Petr. 5, 12.). Merkm. 5. und Merkm. 9. können also für Silas angeführt werden, und — worauf wir jedoch kein besonderes Gewicht legen — die Berührungen zwischen dem petrinischen Briefe und dem Hebrbriefe würden sich bei der Annahme, daß Silas der Vf. des letzteren ist, ganz einfach erklären. — Ferner spricht auch Merkm. 7. für ihn; denn bis zum Apostelconvent war er Mitglied der jerusalemischen Gemeinde, und zwar als ein ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς (Act. 15, 22.) und als ein προφήτης (Act. 15, 32.); und überdies ist es gewiß am wahrscheinlichsten, daß er in der Zwischenzeit zwischen seinem Aufenthalt in Corinth und dem in Babylon, aus welcher wir keine Nachricht über ihn haben, in seiner Heimathgemeinde, in Jerusalem, gelebt hat und von da aus mit Petrus nach Babylon gereist ist. Denn wenn er sich von Paulus trennte, um sich einen andern Wirkungskreis zu suchen, so lag es ihm gewiß am nächsten dahin zurückzukehren, wo er schon früher im Segen gearbeitet hatte. — Endlich ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß er, vielleicht mit Petrus, der ja in Rom den Märtyrertod erduldete, nach Italien reiste, und sich dort eine Zeit lang auf-

*) Vgl. Böhme, S. XLV. —

**) Auch im Falle der Entschluß des Apostels Act. 18, 6. nur auf seine fernere Wirksamkeit in Corinth zu beziehen wäre, blieben unsere obigen Bemerkungen mit geringer Modification in Geltung. —

hielt, aber mit dem Vorsatz sobald als möglich wieder nach Jerusalem zurückzukehren (Merkm. 8.). Zu einem mit den italienischen Christen noch nicht näher bekannten Vf. würde auch die, freilich ebensogut in andrer Weise erklärbare, allgemeine Grußbestellung (Hebr. 13, 24.) passen. — So bleibt nur Merkm. 3. übrig, welches wir allerdings bei Silas nicht nachweisen können; jedoch kann dasselbe, da wir keine von Silas herrührenden Schriften besitzen, aus welchen wir ersehen könnten, ob er ein alexandrinisch gebildeter Mann war, oder nicht, auch nicht gegen ihn angeführt werden. Daß wir ihm aber die Befähigung zutrauen dürfen einen Brief, wie der Hebrbrief ist, zu schreiben, zeigt schon die Stelle Act. 15, 32. — Man wird hiernach die Annahme, daß Silas den Hebrbrief geschrieben hat, als eine mögliche gelten lassen müssen, und ihr auch einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit als der Barnabashypothese zuschreiben dürfen*).

3) Die Ansicht, daß Apollos der Vf. unseres Briefes sei, ist namentlich von Bleek und Tholuck so gut begründet worden**), daß wir nur ganz wenig über dieselbe zu sagen haben. Es ist keine Frage, daß alle aus dem Charakter der Lehre und der Darstellungsweise des Hebrbriefes zu entnehmenden Merkmale, welche zur Ermittlung des Vf's dienen können, unter allen uns bekannten Männern der apostolischen Zeit am sichersten und am vollständigsten bei Apollos nachgewiesen werden können; so Merkm. 1. 2. 3. (Act. 18, 24—28.); Merk. 4. 5. (Act. 18, 26. 28.); Merkm. 6. (1 Cor. 16, 12. Tit. 3, 13. vgl. 1 Cor. 1—4); überhaupt paßt die in der angeführten Stelle der Apostelgeschichte gegebene Charakteristik Apollos vortrefflich auf den Vf. unseres Briefes. Dagegen sind wir nicht im Stande die durch Merkm. 7. und 8. bezeichneten äußeren Verhältnisse, in welchen der Vf. des Hebr-

*) Vgl. Mynster in seinen „kleinen theol. Schriften," 1825. S. 91 ff. und Stud. und Krit. 1829, H. 2. S. 341 ff. und Böhme, S. XL—XLVIII u. LXXIII f., welche jedoch beide diese Ansicht im Zusammenhang mit einer unhaltbaren Hypothese über die Empfänger unseres Briefes vertheidigt haben. —

**) Vgl. Bleek, I. S. 423—430; Tholuck, S. 92—95. —

briefes gelebt haben muß, in dem Leben des Apollos nachzuweisen. Freilich läßt sich, da wir über sein späteres Leben gar Nichts wissen, die Möglichkeit nicht leugnen, daß er zwischen a. 64—66 in Italien sich aufhielt, und damals auch schon in nähere Verbindung mit der jerusalemischen Gemeinde getreten war; für letzteres kann man auch einige Wahrscheinlichkeitsgründe geltend machen*). Aber wirklich wahrscheinlich können wir es nicht finden, daß Apollos je in einem solchen Verhältniß zu der jerusalemischen Gemeinde gestanden haben soll, wie es unser ganzer Brief und namentlich die Stelle Hebr. 13, 19. voraussetzt. Wir wagen es darum auch nicht der Apollos-hypothese vor der Silas-hypothese entschieden den Vorzug zu geben; denn da gerade jene die äußeren Lebensverhältnisse betreffenden Merkmale viel eher auf Silas, als auf Apollos hinweisen, während bei Merkm. 3. in Betreff des ersteren nur ein non liquet ausgesprochen werden kann, so glauben wir für beide Ansichten denselben Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen zu dürfen. —

Ueber bloße Vermuthungen, wenn es auch mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen sind, werden wir übrigens nie hinaus kommen. Denn wer will die Möglichkeit leugnen, daß wir, wenn uns über den Lebensgang und die Geisteseigenthümlichkeit z. B. des **Judas Barsabas**, der Act. 15, 22. 27. 32. neben Silas als Prophet und ἀνὴρ ἡγούμενος in der jerusalemischen Gemeinde genannt ist, oder des in Tit. 3, 13. neben Apollos erwähnten **Zenas**, der den Beinamen νομικός führt, etwas Näheres bekannt wäre, mit demselben Grade von Wahrscheinlichkeit einen von diesen Männern für den Vf. unseres Briefes halten könnten, mit welchem wir nach den uns gegebenen Nachrichten an Silas oder Apollos zu denken veranlaßt sind**)? Darum wird man von dem wirklichen Vf. unseres Briefes immer sagen müssen, was **Origenes** von dem Concipienten sagt: *Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.* —

*) Vgl. **Tholuck**, S. 93 ff.
) Vgl. **Köstlin, Abhandl. 1854. S. 446. —

Regiſter.

Hebr. I.

V. 1—4. S. 39 f.
V. 1. S. 81—84. 88—92.
ἐπ' ἐσχ. τ. ἡμ. τ. S. 73 f. 78 f. 205 ff.
ἐλάλησεν S. 62. 214.
ἐν υἱῷ S. 273. 275. 276 f.
V. 2. 3. S. 275. 277. 290 ff. 337.
V. 2. ὃν ἔθ. κλ. π. S. 295 ff. 415.
δι' οὗ u. f. w. S. 293 f. 300 f. 409. 414.
καί S. 298 f.
V. 3. S. 336 ff.
ἀπαυγ. τ. δοξ. S. 278 ff. 300. 408 f. 412 ff.
χαρ. τ. ὑποστ. αὐτ. S. 284 f. 300. 414.
δοξ. u. ὑποστ. S. 51 f.
φέρων — αὐτοῦ S. 294 f. 409 f.
partt. praes. S. 356.
καθαρισμὸν — ποιησ. S. 561 ff. 571.
ἐκάθισεν — ὑψηλ. S. 350 ff.
τ. μεγαλωσ. S. 53.
ἐν ὑψηλ. S. 348.
V. 4. S. 304. 356.
γενόμενος S. 336.
κεκληρ. S. 274 f.
ὄνομα S. 274 A.
V. 5—14. S. 303—307.
V. 5. S. 179 ff.
ἐγὼ — σε S. 287 f.
V. 6. S. 188 f.
ὅταν — οἰκουμ. S. 617.
τ. πρωτότ. S. 292 f. 410. 412. 416 f.
V. 7. S. 54. 656 f.
V. 8. 9. S. 179 ff.
ὁ θεός S. 285 f.
V. 9. S. 357.
V. 10—12. S. 188 f. 294.
V. 11. 12. S. 299. 340.
V. 13. S. 179 ff.
ἕως S. 352.
V. 14. λειτ. πνευμ. S. 54.
σωτηρίαν S. 793 f.

Hebr. II.

Zum ganzen Cap. S. 40. 358—374
V. 1. διὰ τοῦτο S. 358 f.
V. 2. ὁ δι' ἀγγ. λαλ. λογ. S. 85. 247 f.
βέβαιος S. 81 f.
V. 3. 4. S. 85 f. 87 A.
V. 4. S. 52.
πνευμ. — θελ. S. 723.
V. 5—18. S. 368—374 A.
V. 5. S. 359 f. 656 f.
V. 6. διεμαρτ. — λεγ. S. 174 f.
V. 6—8. S. 361 f. 187 f.
V. 8. ἐν γὰρ — ἀνυποτ. S. 362.
νῦν — ὑποτετ. S. 355 f. 362 f.
V. 9. S. 363 ff. 333 ff. A.
βραχυ — ἠλαττ. S. 333 f.
διὰ τ. παθ. τ. θαν. S. 357.
δόξῃ — ἐστεφ. S. 351.
χάρ. θεοῦ S. 537.
ὑπὲρ παντός S. 602 ff.
V. 10. S. 365.
δι' ὃν u. f. w. S. 52.
πολλ. — ἀγαγ. S. 581 f.
πολλούς S. 603.
υἱούς S. 737.
τ. ἀρχηγ. τ. σ. αὐτ. S. 613.
διὰ παθ. τελ. S. 340 ff. 328.

V. 11—18. S. 365—368.
V. 11. ὁ ἁγ. κ. οἱ ἁγ. S. 577 ff.
V. 12. S. 183 ff.
V. 13. S. 185 f.
V. 14. ἐπεὶ — τ. αὐτῶν S. 313 ff.
μετέσχεν S. 343 f.
ἵνα — διάβολον S. 556 ff. 565. 654 f. A.
V. 15. S. 559 f. 684.
τούτ. ὅσοι S. 602.
V. 16. S. 313 A.
ἐπιλαμβ. S. 612.
σπερμ. Ἀβρ. S. 169 ff. 214 f. 233.
V. 17. ὅθεν — ὁμοιωθ. S. 315. 442 ff.
ἵνα — ἀρχιερ. S. 330 f. 471 f. 480.
πιστός S. 442 A.
τοῦ λαοῦ S. 169 ff.
V. 18. ἐν ᾧ — δύναται S. 319 f. 442 ff.
βοηθῆσαι S. 612.

Hebr. III.

V. 1. κλήσ. — μέτοχ. S. 692 f.
τὸν ἀπόστ. κ. ἀρχ. τ. ὁμολ. ἡμ. S. 427 f.
ἀρχιερ. S. 439.
V. 2—6. S. 308—312.
V. 2. τῷ ποιήσ. αὐτ. S. 286 f.
V. 3. 4. S. 87 f.
V. 4. S. 52.
V. 6. ἐάνπερ u. f. w. S. 754 f.
τ. παῤῥησ. S. 738 f.
κ. τ. καυχ. τ. ἐλπ. S. 748.
μέχρι τέλους S. 796 f.
V. 7. καθ. λέγ. — ἅγ. S. 176.
V. 7—11. S. 189 ff.
V. 9. τεσσερ. ἔτη S. 618.
V. 12. καρδ. — ἀπιστ. S. 699.
ἀποστ. — ζῶντος S. 155.
V. 13. ἵνα — ἁμαρτ. S. 698 f.
V. 14. S. 754.
μέτοχοι — γεγόν. S. 718 f.
V. 17—19. S. 699 f.

Hebr. IV.

V. 1—10. S. 798—808. 813—818.
V. 1. 2. S. 138 ff.
V. 2. μὴ συγκεκρ. — ἀκούσ. S. 696 f.
V. 6 ff. S. 66.
V. 8. 9. S. 189 ff.
V. 12. S. 62—66. 214. 249 ff.
ψυχ. κ. πνεύμ. S. 671 ff.
V. 13. S. 66 A.
V. 14. οὖν S. 41 A.
ἔχ. μέγ. S. 440.
διεληλ. τ. οὐρ. S. 349 f.
τ. οὐραν. S. 512 A.
V. 15. S. 441 ff.
μὴ δυνάμ. — ἡμ. S. 330. 346.
πεπειρ. — ὁμοιότ. S. 317 ff.
χωρὶς ἁμαρτ. S. 322 f.
V. 16. S. 740.
μετὰ παῤῥησ. S. 739 f.

Hebr. V.

V. 1. 2. S. 432 ff.
γάρ S. 41 A.
V. 3. S. 434.
V. 4. S. 435.
V. 5—10. S. 444—449.
V. 5. 6. S. 179 ff.
V. 7. S. 316 f.
ἐν τ. ἡμ. τ. σαρκ. αὐτ. S. 334 f.
ἀπὸ τ. εὐλ. S. 327.
V. 8. S. 328 f.
καίπερ — υἱός S. 272 f.
V. 9. καὶ τελειωθ. S. 343 f.
V. 9. 10. S. 479.
πᾶσιν — αὐτῷ S. 603.
αἴτ. σωτηρ. αἰων. S. 613.
V. 11 — VI, 20. S. 482.
V. 11—14. S. 776—781.
V. 11. δυσερμην. S. 137 A.
V. 12. S. 31 f. A.
V. 13. ἄπειρ. λόγ. δικ. S. 733 f.

Hebr. VI.

V. 1—3. S. 781—785.
V. 1. μεταν. ἀπ. νεκρ. ἔργ. S. 694.
κ. πίστ. ἐπ. θ. S. 695 f.
V. 2. βαπτ. — χειρῶν S. 723 ff.
V. 4—8. S. 764—775. 819 ff.
V. 4. 5. S. 726 ff.
μετόχ. — ἐγ. S. 722 f.
V. 6. ἀνακαιν. εἰς μεταν. S. 694 f.
V. 7. 8. S. 55.

V. 9. S. 686.
V. 10. S. 686 ff.
οὐ γὰρ — θεός S. 55.
V. 12. κ. μαχροθ. S. 755.
V. 13. 14. S. 104 A.
V. 17. 18. S. 56. 104 A. 179.
V. 17. τοῖς — ἐπαγγ. S. 791 f.
τ. βουλ. αὐτ. S. 536 A.
V. 18—20. S. 749—753.
V. 19. 20. S. 514 f. 516 A. 517. 746.
V. 20. κατὰ — αἰῶνα S. 479.

Hebr. VII.

Zum ganzen Cap. S. 195—204. 259 ff.
V. 1—3. S. 450—452.
V. 2. βασ. δικ. S. 734 f.
βασ. εἰρ. S. 736.
V. 3. μήτε ἀρχ. u. f. w. S. 289 f. 338 f.
V. 4—10. S. 452—455.
V. 5. S. 435 f.
V. 8. μαρτ. ὅτι ζῇ S. 199 A. 201 mit A.
V. 10. S. 677 f. 679 f.
V. 11—25. S. 455 f.
V. 11—19. S. 148 ff.
V. 11. S. 438.
τελείωσις S. 586.
ὁλ. γ. — νενομοθ. S. 70 f. 484.
V. 12. S. 71. 484.
V. 13. 14. S. 456. 484 f.
V. 15—17. S. 456 ff. 485 f.
V. 16. κατὰ — σαρκ. S. 436.
κατὰ — ἀκαταλ. S. 338 f.
V. 18. 19. S. 486.
V. 18. προαγ. S. 438.
διὰ τὸ — ἀνωφ. S. 436 f.
V. 19. οὐδὲν — νόμος S. 586.
ἐπεισαγ. — θεῷ S. 592. 751.
V. 20—22. S. 458 f. 486 f. 110.
V. 23—25. S. 459 f.
V. 23. S. 437.
V. 25. ὅθεν S. 614.
σώζειν εἰς τ. παντ. S. 612 f.
δι' αὐτοῦ S. 611.
πάντοτε — αὐτῶν S. 609 ff.
V. 26—28. S. 460—464.
V. 26. ὅσιος — ἄμωμ. S. 323 f.
τ. ἁμαρτολῶν S. 681.
ὑψηλ. τ. οὐρ. γεν. S. 349 f.
V. 27. ὥσπερ οἱ ἀρχ. S. 437 f.
ἑαυτ. ἀνενεγκ. S. 520 f.
V. 28. ἀνθρ. . . . ἔχ. ἀσθ. S. 437.
υἱὸν — τετελ. S. 328. 344 f.

Hebr. VIII.

V. 1. S. 464 ff.
κεφαλ. — λεγ. S. 481 f.
ἐν τ. οὐρ. S. 348.
V. 2. S. 504. 509—518.
V. 3. 4. S. 473. 504 ff.
V. 3. ὅθεν — προσεν. S. 473 f. 534 f.
V. 4. S. 471. 477 ff.
ἐπὶ γῆς S. 514.
V. 5. ὑποδ. — ἐπουρ. S. 491 f.
τῶν ἐπουρ. S. 510 A.
πάντα S. 491.
κατὰ τ. τύπ. S. 491 u. II. Ph. S. VIII.
V. 6. S. 99. 110.
ὅσῳ — νενομοθ. S. 507 f.
V. 7—12. S. 99—104.
V. 13. S. 145 ff.

Hebr. IX.

V. 1. εἶχεν S. 147.
δικ. λατρ. S. 492. 497.
τό τε ἅγ. κοσμ. S. 489.
V. 4. S. 489 f. A. u. II. Ph. S. VII f.
V. 5. περὶ — μέρος S. 491.
V. 6. 7. S. 492 f. 491 A.
V. 8. 9. S. 493—497. 147.
V. 9. S. 501.
εἰς τ. καιρ. τ. ἐνεστ. S. 494 A.
κατὰ — λατρ. S. 585 f. 675 f.
V. 10. S. 495 ff. 150 f.
καιρ. διορθ. S. 72. 76 f. 110.
V. 11. 12. S. 521—525.
διὰ — κτίσεως S. 511 ff.
V. 12. Χρ. — ἀγαθ. S. 600 f.
διὰ τ. ἰδ. αἵμ. S. 541.
εἰσῆλθ. — ἅγ. S. 347 f.
αἰων. — εὑράμ. S. 541 f. 565.
V. 13—24. S. 549 f. A.
V. 13. ἁγ. — καθαρ. S. 499. 573. 576.
V. 14. ὃς — θεῷ S. 525—529. 520 f.
διὰ πνεύμ. αἰων. S. 338 f. 525 f. A.
καθαρ. — ἔργ. S. 567 ff.
τὴν συνειδ. S. 675 f.
θ. ζῶντι S. 52.

V. 15—20. S. 593—600.
V. 15. εἰς — παραβ. S. 541 f. 565. 602. 605.
οἱ κεκλ. S. 692 f.
V. 18 ff. S. 500.
V. 22. S. 500 f. 563 f.
V. 23. S. 542 ff.
τὰ μ. — οὐρ. S. 491.
τ. ἐν τ. οὐρ. S. 510 A.
καθαρίζ. S. 563 f.
V. 24. ἀντίτ. τ. ἀληθ. S. 491 f. 511.
νῦν — ἡμῶν S. 608 ff.
V. 25—28. S. 549—553.
V. 25. S. 474 f.
ἐν αἵμ. ἀλλοτρ. S. 503.
V. 26. S. 475.
ἐδει — κόσμου S. 544.
ἐπὶ συντ. τ. αἰων. S. 74 f.
εἰς ἀθέτ. ἁμ. S. 572.
V. 28. ἄπ. προσεν. S. 475.
εἰς τ. π. ἀνεν. ἁμ. S. 544 ff.
πολλῶν S. 603.
ὀφθήσεται — σωτηρ. S. 618 ff. 616 f.

Hebr. X.

V. 1—4. S. 501—504. 554.
V. 1. σκίαν — πραγμ. S. 499.
τελειῶσαι S. 586 f.
V. 2. 3. S. 566 f.
V. 3 f. S. 135 f. 230. 256 ff.
ἀφαιρ. ἁμ. S. 571.
V. 5—10. S. 537 ff. 151 f. 554.
V. 5. εἰσερχ. εἰς τ. κόσμ. S. 289.
V. 5—7. (das Citat) S. 186 f.
V. 10. ἡγιασμ. ἐσμέν S. 572 ff. 576.
διὰ — Χριστοῦ S. 475 f.
V. 11—14. S. 353 f. 554 f.
V. 11. S. 498 A. 501.
περιελ. ἁμ. S. 571.
V. 12. εἰς τ. διην. — θεοῦ S. 352.
V. 13. S. 352. 355. 399.
V. 14. τετελείωκεν S. 580 ff.
τοὺς ἁγιαζ. S. 577 f.
V. 15—18. S. 152 f. 555.
V. 19—23. S. 740 ff.
V. 19. 20. S. 588 ff.
V. 21. S. 608.
V. 22. 23. S. 744 f.
ἐν πληροφ. τ. πίστ. S. 716.
ἐῤῥαντ. — πονηρᾶς S. 719 ff.
καὶ λελ. — καθ. S. 724 f.
κατεχ. — ἀκλινῆ S. 754 f.
V. 25. βλέπετε — ἡμέρ. S. 617 f. 620.
V. 26. ἑκουσ. ἁμ. ἡμ. S. 605. 766 f.
μετὰ — τ. ἀληθ. S. 727.
V. 26—31. S. 774 f.
V. 29. S. 769 f.
ἐν ᾧ ἡγιάσθη S. 572 ff. 576 f.
τὸ πν. τ. χάρ. S. 56.
V. 32—34. S. 28.
V. 35. ἥτις — μισθαποδ. S. 689.
V. 36. ὑπομονῆς S. 756 f.
V. 37. 38. S. 179. 617 f.
V. 38. S. 764.
V. 38. 39. S. 621. 732 f.

Hebr. XI.

V. 1. S. 700—710. 810 ff. 826 ff.
V. 3. S. 57 ff. 53 f. 711 f.
V. 4. δι' ἧς — δίκαιος S. 730 f.
V. 6. καὶ τοῖς — μισθ. γίν. S. 689 f. 712.
V. 7. κ. τ. κ. πιστ. δικ. ἐγέν. κληρ. S. 731 f. 836 f.
V. 10—16. S. 193 ff. 253 ff.
V. 26. S. 141 ff.
τὸν ὀνειδ. τ. X. S. 763.
εἰς τ. μισθαποδ. S. 690.
V. 27. τὸν ἀόρ. ὡς ὁρ. S. 706.
V. 35. κρείττονος S. 617 A.
V. 40. S. 582 ff.

Hebr. XII.

V. 1. τοσοῦτ. — μαρτ. S. 757 f.
εὐπερίστ. ἁμ. S. 682.
V. 2. 3. S. 325 f.
τὸν τ. π. ἀρχ. κ. τελ. S. 326. 330. 345.
ὃς ἀντὶ u. f. w. S. 357.
V. 5—11. S. 758—763.
V. 8. νόθοι — υἱοί S. 737 f.
V. 9. τῆς σαρκ. ἡμ. πατ. τ. πατρ. τ. πνευμ. S. 678 ff.
V. 10. εἰς τ. — αὐτοῦ S. 786 f.
V. 12. 13. S. 789.
V. 14. οὗ χωρ. — κυρ. S. 795.

V. 15. S. 156 A.
ἀπὸ τ. χαρ. τ. θ. S. 56.
ῥίζ. πικρ. S. 155.
ἐνοχλ. — πολλοί S. 789.
V. 16. S. 768. 770.
πόρνος S. 155 f.
V. 17. S. 770 ff.
V. 18—24. S. 113—126. 95.
V. 22. Ἱερ. ἐπουρ. S. 252 ff.
V. 23. τ. πρωτοτ. S. 738.
κ. πνεύμ. δικ. τετ. S. 585.
V. 24. κ. αἵμ. ῥαντ. S. 719 ff.
V. 25. S. 92—98. 239.
partt. praes. S. 67.
V. 26—29. S. 127—131. 622.
V. 26. S. 179.
V. 29. S. 60.

Hebr. XIII.

V. 8. S. 347. 615.
V. 9—14. S. 158—168.
V. 9. S. 229.
V. 11. 12. S. 134. 498 A. u. II. Ş. S. VII.
ἵνα ἁγιάσῃ u. s. w. S. 572 ff.
V. 15. 16. S. 742.
δι' αὐτοῦ S. 611.
V. 18. πειθόμεθα u. s. w. S. 677.
V. 19. S. 25 f. A. 29 f.
V. 20. ὁ θ. τ. εἰρ. S. 56 f.
ὁ ἀναγ. ἐκ νεκρ. S. 347.
τ. ποιμ. — μέγ. S. 614 f.
ἐν αἵμ. — αἰων. S. 601.
V. 21. διὰ I. X. S. 614.
ᾧ ἡ δ. — αἰων. S. 286.
V. 23. S. 25 f. A.
V. 24. S. 32 A.

Matth.

V, 17—19. S. 217 ff.
XIX, 17. S 383.

Marcus.

X, 18. S. 383.

Lucas.

XVI, 17. S. 217 ff.
XVIII, 19. S. 383.
XXIV, 44 ff. S. 220 f.

Johannes.

I, 3. S. 403 A.
I, 14. S. 406 A.

Röm.

III, 25. S. 633 f.

I. Cor.

X, 11. S. 208 f.

II. Cor.

IV, 4. S. 386.

Gal.

III, 15 ff. S. 641 A.
IV, 21—25. S. 234 f.

Epheſ.

V, 2. S. 634.

Col.

I, 15. S. 387.
I, 16. 17. S. 394 f.

I. Joh.

I, 7. S. 648.
III, 5. S. 647.

In gleichem Verlage ist auch erschienen und kann durch alle soliden Buchhandlungen des In- und Auslandes bezogen werden:

Des Propheten Ezechiel
Gesicht vom Tempel.

Für Verehrer und Forscher des Wortes Gottes
und
für Freunde religiöser Kunst
übersichtlich dargestellt und architektonisch erläutert
von
Dr. **J. J. Balmer-Rinck** in Basel.

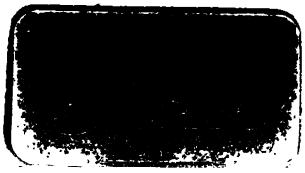
Mit 5 Tafeln und 1 Karte.

Preis geh. 4 fl. oder 2 Thlr. 20 Sgr.

Die „Hamburger Literarische und Kritische Blätter" sagen über dieses Werk unter Anderem Folgendes:

„Es sind die Kapitel 40 bis 48 des Propheten Ezechiel, die in „dieser Abhandlung vom religiösen und architektonischen Ge„sichtspunkte aus analysirt und erklärt werden, und zwar mit seltenem „Fleiße, Scharfsinne und lebendiger Begeisterung in anziehender Dar„stellungsweise. Die Natur dieser merkwürdigen Arbeit gestattet uns „nicht, in das Einzelne derselben beurtheilend näher einzugehen, die „theologischen und artistischen Fachjournale haben diese Aufgabe zu „lösen. Wenn auch kein großer, so doch gewiß ein kleiner ausgewähl„ter Leserkreis wird sich schon angeregt fühlen, sich mit der vorliegen„den Schrift bekannt zu machen, nachdem er die einleitenden Worte „des Hrn. Verfassers, die wir folgen lassen, und aus einer kurzen hin„zuzufügenden Uebersicht den Hauptinhalt oder die Stoff-Anordnung „u. s. w. des Werkes kennen gelernt hat."

Nun folgt die Einleitung und eine kurze Uebersicht über den Hauptinhalt des Werkes. Hierauf heißt es weiter:

„Außer dem Vorworte und Eingang besteht die Abhandlung aus „drei Abtheilungen, nämlich: Erste Abtheilung. Das Haus des Herrn. „1. Der äußere Vorhof. 2. Der innere Vorhof. 3. Der Tempel. „Zweite Abtheilung. Die Herrlichkeit des Herrn. 1. Besitznahme der „Wohnung. 2. Der Brandopferaltar. 3. Einweihung des Tempels. „Dritte Abtheilung. Das Volk des Herrn. 1. Die Priester. 2. Fürst „und Volk. 3. Das Land. Rückblick. — Die sauber gearbeiteten „architektonischen Tafeln stellen dar: Titelblatt: Die Vorhalle des Tem„pels (in Farbendruck). Tafel I. Fig. 1. Das Tempelgebiet. Fig. 2. „Priesterkammern. Fig. 3. Brandopferaltar. Tafel II. Grundriß der „Tempelstadt. Tafel III. Thorgebäude in verschiedenen Rissen. Ta„fel IV. Tempelhaus. Tafel V. Karte des gelobten Landes in seiner „Vertheilung unter die Stämme Israel, entworfen nach Ezechiel (co„lorirt). — Diese Tafeln sind in einer Erklärung unter den vier Ru„briken: Schriftstelle; Gebäude und deren Theile; Zahlen und Maße; „Tafel und Bezeichnung, genau und ausführlich beschrieben. — Das „Werk ist typographisch ungemein sauber ausgestattet; es ist schönes „citronengelbes Papier dazu benutzt und jede Seite mit einer Randein„fassung versehen."

3 2044 069 663 110